

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

بَعَثَ إِلَيْنَا الْغُلَامَ وَفَضَّلَ الْفَضْلَ الْكَثِيرَ الْمُسْتَطَابَ مِنْ مِصْنَعِ آتِلِ الْعِلْمِ
 الْحَدِيثِ الْقَدِيمِ شَيْدَا عِلْمِ الْإِسْلَامِ رَأْعَمُ آتِلِ الْفَقَارِ وَالْغُلَامِ رَأْعَمُ الْحَسَنِ
 عَزَّ وَجَلَّ طَرِيقَ الْجَدِّ الْكَامِ قَدَرِ الْعِلْمِ الْكَثِيرِ الْمُسْتَطَابِ الْفَضْلِ الْكَثِيرِ الْإِسْلَامِ
 بِجَنَابِ الْمُسْتَطَابِ الْغُلَامِ الْكَثِيرِ الْمُسْتَطَابِ الْفَضْلِ الْكَثِيرِ الْإِسْلَامِ

مِنْ الْعَقُولِ فِي عِلْمِ الْإِسْلَامِ فِي عِلْمِ الْإِسْلَامِ عِلْمُ الْكَلَامِ

فِي إِنْطِهَاجِ بَيْتِ الْعِلْمِ الْكَثِيرِ الْمُسْتَطَابِ الْفَضْلِ الْكَثِيرِ الْإِسْلَامِ
 صَوْلَانَا الشَّيْخَ الْكَثِيرَ الْمُسْتَطَابَ الْفَضْلَ الْكَثِيرَ الْإِسْلَامِ
 الْإِسْلَامِ الْكَثِيرَ الْمُسْتَطَابَ الْفَضْلَ الْكَثِيرَ الْإِسْلَامِ
 شَأْنُ أَمْنِيَّةِ عَشْرِ مِنَ الْإِسْلَامِ الْكَثِيرِ الْمُسْتَطَابِ الْفَضْلَ الْكَثِيرَ الْإِسْلَامِ

الْمُسْتَعِينُ بِرَأْسِ الْإِسْلَامِ الْمُسْتَعِينُ بِرَأْسِ الْإِسْلَامِ

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

بِعَورِ الْمَلِكِ الْعَلَامِ وَفَضْلِ الْقَضَايَا مِنْهُ الْعَلَمِ الْمُسْتَطَابِ مِنْ مَصْنُوعَاتِ عِلْمِ الْعَالَمِ
الْحَبِيبِ الْقَبِيحِ مَشِيدِ عِمَادِ الْإِسْلَامِ رَافِعِ أَوْتِ الْخَضَائِمِ بَيْنَ الْفَقَارِ وَالضَّرَارِ وَمُحْسِنِ
مَرْجِ طَرِيقَةِ الْجِدَادِ الْكَرَامِ قَدَرِ الْعُلَمَاءِ الْعِظَامِ أَمِيرِ الْفُقَهَاءِ الْفَخَّاحَةِ الْإِسْلَامِ
الْجَنَابِ الْمُسْتَطَابِ غَفِيرِ مَائِدَةِ السَّيِّدِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَعَالَى الَّذِي بَلَّغَهُ الْخَيْرَ وَالْجَنَابِ

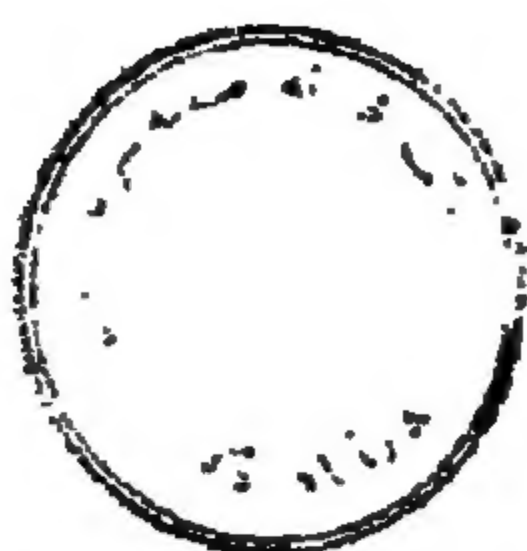
مِرْآةُ الْعُقُولِ فِي عِلْمِ الْأَصْوَابِ

بِعِمَادِ الْإِسْلَامِ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ

قَدْ انْطَبَعَ بِتَصْحِيحِ الْعَالَمِ الْعَامِلِ لِفَاضِلِ الْكَمَالِ فِي تَقْوَى الْقُدْسِيَّةِ وَالْمَلَكَةِ الْمَلَكُوتِيَّةِ
صَوْلَانَا السَّيِّدِ قَاسِمِ حُرْمَةِ اللَّهِ عَنْ بَشَرٍ رَاقٍ بِسَمْعِ التَّعْمِيدِ الرَّشِيدِ الصَّاحِ
السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ نَاصِحِ مَنِيحِ كَارِخَانِهِ عِمَادِ الْإِسْلَامِ فِي سَنَةِ الْفِ و ثَلَاثِ مِائَةِ وَ
ثَمَانِيَةِ عَشَرَ مِنَ الْهِجْرَةِ النَّبَوِيَّةِ عَلَى صَاحِبِهَا أَلْفِ الثَّنَاءِ وَالْحَمْدِ

الْمُطَبَّعُ فِي الْمَسْمُوعِ بِرِيفَاتِ الْمَشْرِقِ الْمُطَبَّعُ بِمَقَرِّهِ بِمَدِينَةِ الْمَشْرِقِ

بإعتمادكم ولا عيادته



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المفضل الخلقه بخلقه والظاهر لخلقه بحجته الذي برهين انتيته شارقة وشواهد وجوده باهرة
 بوارق انوار استدار ابصار اشراق شهوده حجب الانظار تبارك الذي هو الوجود الاقدم والكان الاعلى العدم
 وجود كل موجود له حجة ودليل وصنع كل مخلوق الى معرفته منهج وسبيل عليهم بالاشياء قبل ابتداء ما خيرا اياها
 ولحائها خلق الاشياء بقدرته فاتفق لا يغرب عنه شيء مما خفي او علم لكم الله ربكم خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير
 سبحانه الذي ليست له نهاية ولا اخرية حد غاية قديم ابدى ازلى سمدى لم يزل وحده ازل قبل
 قبل يد والدور وبعد صرون الامور لوحد بالربوبية وخص نفسه بالوحدانية صلاح اتخاذ الابداء وتظهر تقدي
 عن ملاسته النساء عز وجل عن مجاورة الشركاء وتعالى تدر عن ان يكون له في الارض او في السماء المتعة من الصفات
 ومن الابصار من يته لم يلد فيكون في الغم مشاركا ولم يلد فيكون موروثا لها كما خلد بامر تنزه عن الفناء وتعالى عن
 الاهواء الفخيمة معاشر الجاهلين انه تعالى خلق السموات والارض من البلاطين ذلك لمن كفر واويل للذين كفروا
 خلق الخلق قبل ان يخلقهم عظاما فكيف تحييا وفي تحذير اليطهر كحرمية نعمته عليكم لعلمكم تشكرى سبحانه ما اعجب شأنه
 بعد فناء الدنيا واحدة لا شيء معه كما كان قبل ابتداءها كذلك يكون بعد فناءها بعد مقت ذلك الاجال الاوقات والسنون
 والساعات فلا شيء الا الواحد القهار الذي اليه صير جميع الامور لا يسيد ولا يتغير على كمالها في الازل هو وتشهد ان محمدا صلى
 عليه وآله عبده ورسوله ابتغى على حين فطرة من الرسل طول هجته من الالهة والناس فين انجد منها جيل الذين يتبعون
 سواك ليتقين الهدى خامل العشى من الشيطان كان منصوبا والايما كان خذ كما ودعا في منامه معللة مشككة سبيله كذا
 وسهوه عافية وزند الباطل وارواسد الكفر ضار فلم يزل حتى اخذ نيرانه وزلزل بنيانه وهذا عليه عامته واركانه واراد
 بكم فقار حانه وشجها صلى الله عليه وآله الذي ايقظوا اثاره واعلوا شعاره وكانوا حق وبعد اعوان على الحق وانصا صلى الله عليه
 وعليه السلام لاح نهار مشرق وانبع غصن مورق وتشهد ان اهل بيته والائمة الاطهار امنوا الله في ارضه وحججه على ربه محبة محبة
 الاو والعقب وموتهم واجهه بدليل لا استلهم عليه اجرا لا المودة انفسهم من اطاعهم فقد اطاع الله وراقبهم وعصاهم فقد
 جاهن بالعدا وحاربهم تقبل الاعمال وتصلح الاحوال واوتوا عليهم صلوات من ربهم واولئكم هم المفلحون
اما بعد فيقول العبد المقتدر الله العلى السيد محمد معير اللعوب السيد **علي بن ابي طالب** رضي الله عنهما
 وحشرهما الله مع مواليهما الطيبين الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين انه لا يغرب عنكم معاشر المؤمنين

الار جاد والاخبار الجواب
 قبل برك الله بعباده العباد
 كنه في نسخ الكافي قال مولانا
 الصالح في شرحه والمردود
 الامور اياها جاد الا ان يفسد
 بها من العدم
 الى الوجوه
 واعاد سالان في العدم
 من الوجوه الى العدم
 سوارى مع سائر ربي الاستاذ
 مع
 انجيم الجيم والذال البعق
 نفع النسخ الخيم بالذال
 الذال ببعق الخيل بالذال
 الرن كل قول
 والادان والوصان في شرح
 واضطر يقول في شرحه
 والسوارى مع سائر ربي الاستاذ
 شرح نفع البلاء في الاستاذ
 على
 الزمنا العود الذي قدح بالذال
 قودا في شرحه والذال في شرحه
 ربي في شرحه

والفارس في شرحه
 بالبحر في شرحه
 وفوق في شرحه
 في شرحه
 في شرحه
 في شرحه

عن النبي صلى الله عليه وسلم
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم

عن النبي صلى الله عليه وسلم
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم

عن النبي صلى الله عليه وسلم
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم

الذي ينادي غروب وانقطاع ليس لها بقاء ولا وفاء فكم لها من ميت يسكن واخر يغري وصار يبع مبتلي وعائد يعود واخر
 بنفسه يجود والله در من قال هي الدنيا تقول بل عليها حذار حذار من بطش وقتي فلا يغركم حسن ايسارني به
 فقول مضحك والفعل مبكى وهكذا قال الاخره اصبحت الله في مضيق هل من دليل الى الطريق في اول الدنيا لا احب
 تلاعب الموج بالغرق في وقال بعضهم مررت بخربة فادخلت راسي فيها وقلت ما دريت الدار في المال الذي جمع الدنيا
 بحرص ما فعل في فاحياه هائف من الخربة كان في دارسواها اذارة بعائلته بالمنى حتى تمقتل وقال الاخره يا مخاطب
 الدنيا النفسه في تمع جنتها تسلم ان التي تخطب غدا في قريبه العرس من الماتة ومن مصاديق ذلك انه كان
 صديق وثيق لكل مدح يليق فايز من محاسن العقائد باشرها واسناها ومن مكارم الاخلاق ومحامد الاعمال يا حسننها
 وابهاها جمال العارفين استقى الصالحين اعتقاداته الحقه جبال راسيات اراءه المستقيمة فخل باسقات نظره كالنظر
 الاعتبار وسكونه مشتت على محاسن الافكار رحمة للمؤمنين غبط للمبدعين المرزايين حشره الله مع مواليد المعصومين
 صلوات الله عليهم اجمعين فيينا نحن بهمن انفسنا خلا وصحبه الاحباء في عيش المرغيد والرفاه السعيد فارغوا لبال
 عن احسن الحال معظم الاوقات معبورة بالطاعات واقامة الحجاء والجماعات وغير ذلك من القربات اذ تغص العيش
 وتكدس الثمن واصاب لعين عين اهل الايمان هجم على هذا الصديق الجليل المرض الويل وضرب عليه طبل الزميل
 ففارق عنا وعثر فرقه علينا وبوراح بنفسه واودع المماجرته لنا فالله المشتكى من دهر اذا الساء اصر على سلمته
 وان احسن ندم عليه من ساعته بادهرات لك من خليل ينكم لك في الاشراف والاصيل من طالب وصاحب فتيل
 والدره لا يقنع بالبدل في ثقله بتلاطم امواج الملال وشق ضيق البال طار النوم من وكرا الاجفان وكان كثر الليل
 ينفقه وينصرم وانا يقظان فاستمرت الحال على ذلك المنوال على ان خطر بالي ونفت في روعي انه لما جرت العادة لا
 والشية الا ليله بان يدوق كل نفس مذاق ذلك الصديق الخليل واشكاه ولا يصيب احد منهم معه الاعمال وفعاله
 فكيف هذه الغفلة والى متى تلك الرقده وقلت مخاطبا لنفسه ما سمعت قول القائل في يسكى على الموتى وتبر لنفسه
 وينعدم ان قد قل عنهم عزرائيل ولو كان ذاعقل ورأى وفطنه في كماله عليه السلام بكافه وقلت يا ايها النفس
 المنعرة مالك لا تعتبرين اليست لك اسوة في المرتحلين الهالكين كيف ويقول الله تعالى كل نفس ذائقة الموت وكل من عليها فان
 ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام فكيف لا تستعدين الموت اما تعلمين ان كل ما هو في قريب والنقص في كل يوم
 من عمره نضيب له لا متذكرين موت الصديق وغيره من الاحباب ومصارعهم في القبور تحت التراب كيف محال
 بحاسن صورهم وكيف تبددت اجزاءهم في قبورهم وكيف ارميت نسائهم وايتم اولادهم وتضيعت اموالهم وخطت منهم
 مساجدهم ومجالسهم وانقطعت انارهم والله در من قال بعد الدنيا غارت ساداتها ودمتهم نعيما برجم شتاها حتى سقطوا
 كاس المنيش اجلا مريدين ها وشجر عواكر بانها فقد لهم نعي الساجد حشره ومنا يرتكي لفقد عظامها ودار من رست بها احكامها بدرسه
 ايتا لفقد صلاحها وقلت لا تتذكرين بطل رجلا منهم لم التفصيل حاله وكيفية شأه ورواه له العيش والبقاء وشيا الله والفناء وانفداه
 صواتا الاستبارة وكونه القوة والشباب وميله الضحك والابوه مع الاحياء والاحبا كيف كان يردد والارقت له رجلا ومفاصله وكيف كان
 يخطو وقد اكلت اليد الساو كيف كان يصحك وقد اكلت التراب البسائه فاذا سمعت ذلك ووعيت استيقظت من رقدته
 الغفلة واتنبهت فطفقت تحيل جواد قدح نظرها لجوانب النظريات واطرافها وارجاء الاعمال واكافها اصطفا لنفسها من بين
 تلك الامور ما يكون اشهد تقربا الى الرب الغفور فظفرت بعد ما تأملت بان كمال الانسان وفلاحه وفقو الرع وصلاحه منحصرة
 تكميل القوتين النظرية والعملية على طريق الرضيه والسنة السنيه الرضيه وهذا مما تطاقت عليه اهل المل والنحل وشهد

في الحديث رجل انا في ابيه
اسم من مائة ١٢

به العقل والكتب الرسل ثم لا يخفى عليك انه ليس كل علم وعقيدة يهدى الى سبيل النجات وكل عمل وفعل معد وذا
 من القربات كيف وكمن علم علم ضلالة وجهالة يقع صاحبه في جوف الهلكات ورب عمل قيم يورث الخلود في النجاة
 وكيف لا يكون كذلك والعقل شاهد بوحدة الحق وايضا قد صرح عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ستفترق امتي على ثلاثة
 وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وقد تعاضدت البراهين العقلية وظايفت الاحكام العقلية انه ليس هذا الا ما ذهب
 اليه الامامية واختارته الفرقة الناجية الاثنا عشرية والعلم يصدق كل ذلك موكل الى ذلك الكتاب فانه كافي لذلك الاشياء
 تعالى ومنه الهداية والتوفيق في كل باب كيف اولا ترى ان افضل المذاهب الملل واحدا بعدا من الخطاء والزلل هو من
 الفلاسفة واباب المعقول الذين لا يتجاوزون في الفرع والاصول عن مقتضيات العقول وهو مع ذلك بحيث اذا تدبر
 العاقل الماهر فيه بالتدبر الضائب تامل ما فاحت كلامهم بالتامل الصادق وجد مشحونا بوجوه من الاختلال صلويا صنا
 من الغواية والضلال جل عهودهم رثا وخيالهم هباء منبثا ادلتهم اوهن من بيت العنكبوت شبه ما هم اضعف من
 الاحتياج على حقيقة الحجت والطاعون ولعمري ليس هذا الا لانهم يندون ولكن الله المنزلة وراء ظهورهم وليس لما اخبر بالكتاب
 الالهية اثر في صدورهم واذا كانت حالهم ذلك فما نطق بغيرهم الذين هم لسر التقليد يتعاطون العقائد والاعمال من غير
 توثيق وتسد يد ما خرجت عن بقة التقليد اعناقهم حتى يسرح في رياض التحقيق احدا منهم كل بضاعة الججاج والعناد و
 جل صناعتهم الانحراف عن طريق الرشاد طوا وكشوحهم عن التمسك بالسببين الذين من تعسق بها فازت قلوبهم ومن
 تمسك بهما كبر فلاحه وحصل نجاحه اعرضوا عن التثبت بذيول الاثمة العجباء وما كبروا سفينة العباء وقد قال النبي
 صلى الله عليه وآله انما انا نذير فمكة الثقلين كتاب الله وهدى الى اهل بيته ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي وقال صلى الله عليه وآله
 مثل اهل بيته كمثل سفينة نوح من ركبها نجي ومن تخلف عنها هوى فحيمد عجيب كل عاقل فطن وكل مكلف متدين
 ان يجعل هواه في الين الله صلى الله عليه وآله واليه لما خلفت الهواه ورأته يدينهم حيث اضطربت الاراء وتجزأ هذا
 شريعة ومنهاجا ومذهبهم سلا الى نيل المطالب معراجهم عدة المومنين وعنادهم وذخائرهم الباقية في معادهم ثم بعد
 ذلك طفت اربابهم بين ارجاسهم معظم اوقاف في العبادات البدنية والرياضات الجسمانية وبين اشتغالهم مع قلعة البضاعة في
 العلوم الدينية والمعارف اليقينية اعتم من ان يكون ذلك في قالب التصنيف والتأليف وفي صورة الدرس والتدريس فبينما
 انما في ذلك اذطلع الحق ولاح وقيل اطف لمصباح فقد طلع الصباح فان التفاوت بين الامرين البعد عما بين المشرقين و
 ذلك لشرف العلم في نفسه وجلالته ومن حيث ترتب مزيد الاجر والثواب على مباحثته ومدارسته والشاهد على ذلك
 هو العقل والنقل فان المعقولات ينقسم الى موجودة ومعدومة وظاهر البشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى حاد
 ولا ريب ان التامى اشرف ثم الانامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير
 عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وحامل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم اشرف للمعقولات فما به
 الشرافة على جميع الاشياء لا محالة يكون اشرف من العبادات البدنية وايضا العبادات البدنية تنقسم الى طم وتغمر بانقطاع الحيوان
 والاعتقادات المحقة باقية بقاء الارواح وايضا كلياتها ويظهر من العلم وحكمة الملة قياها الى معرفة ذي الجود والنعيم
 وما يجري مجرى كعطات والحكم ونحو ذلك من القربات مما يتبع ويدوم ولا ريب ان افضل القربات ما يكون من الباقيات الصالحة
 وقد قال الله تعالى وقوله الحق وهو اول ما نزل على نبينا صلى الله عليه وآله على الاشهر اقرء باسم ربك الذي خلق الذي
 من خلق اقرء وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الرب اذ
 بذكر نعمة العلم وايضا قال تعالى شأنه الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن تينزل الامه من بين لتعلموا فانه تعالى جعل العلم

في بعض الفاظ العبد والحق والحق
 ما ذكره الرسول واختلف الاراء في
 قيل ما وجه من اسما وجمع
 التاموس الحقيقة وصاحبها
 الملك

سبحان من لا يلهي عنه العلم
والذين ياتون في فضل العلم والعلماء

علة خلق العالم العلوي والسفلي وكفى بذلك جلاله وفخرا وقال جل جلاله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وايضا قال عظم شأنه انما يخشى الله من عباده العلماء وقال ايضا حكاية عن نبينا
رب زدني علما وامثال ذلك في الكتاب العزيز كثيرة اما الاخبار والامار فمنها الايكاد ان ينضبط بالسهولة واليسار قال
النبى صلى الله عليه واله سئلت جبرئيل عن فقلت العلماء اكرم عند الله ام الشهيد اع فقال لعالم الواحد اكرم على الله
تعالى من الف شهيد فان اقتداء العلماء بالانبياء واقتداء الشهداء بالعلماء وقال صلى الله عليه واله العالم الجليل
كل شيء بين الاموات والاطالب العلم يستغفر له كل شيء حتى طلبوا العلم فانه السبب بينكم وبين الله عز وجل واطلب العلم
فريضة على كل مسلم وقال صلى الله عليه واله وسلم اذا كان يوم القيمة يوزن مداد العلماء مع مداد الشهداء فيخرج
مداد العلماء على مداد الشهداء وقال صلى الله عليه واله من اخفر صاحب علم فقد اخفرني ومن اخفني فهو كافر وقال
صلى الله عليه واله سالت جبرئيل عن صاحب العلم فقال نعم رئيس الدنيا والاخرة حتى لم يفرقهم واجتمعوا والويل لمن
انكر معرفتهم وايضا منهم ومن بعضهم شهدنا في النار ومن اجتمعهم شهدنا في الجنة وقال صلى الله عليه واله جلوس
ساعة عند العلماء احب الى الله من عبادة سنته ليعصر الله فيها طرفة عين والنظر الى العالم احب الى الله تعالى من اعتكاف سنة
في البيت الحرام وزينة العالم احب الى الله من سبعين حجة وعمره وافضل من سبعين طوافا للبيت وورع الله سبعين سجدة ويكتب له بكل
حرف حجة مقبولة وانزل عليه الرحمة وشهدت الملائكة له بانة قد وجهت له الجنة وايضا عن النبي صلى الله عليه واله اذا كان
يوم القيمة جمع الله العلماء فيقول عبادي اني اريدكم الخير الكثير بعد ما انتم تخلون الشدة من قبلي وكرامتي ويعبدني الناس
بكم فابشروا فانكم احبائي وافضل خلقي بعد انبيائي واذا منكم راض ولا اهتدوا مستوركم ولا افضحكم في هذا الجمع وايضا عن
النبي صلى الله عليه واله كن عالما او متعلما او مستمعا او محبا ولا تكن الخاسر فذلك فان اهل العلم سادة ومصاحبهم زيادة
وايضا عن النبي صلى الله عليه واله من اعاد طالب العلم فقد احب الانبياء وكان معصوما ومن ابغض طالب العلم فقد ابغض
الانبياء فخره جنة وان طالب العلم شفاعته كشفاعة الانبياء وله في الجنة الفردوس والف قصر من ذهب في الجنة الخلد وانه القبول
من نور وفي الجنة الماوى ثمانون درجة من ياقوتة حمراء وله بكل درهم نفقة في طلب العلم جوار بعد النجوم وبعد الملائكة
ومن صالح طالب العلم حرم الله جسده على النار ومن اعان طالب العلم اذما اغفر الله له ولجميع جناته وايضا عن النبي صلى الله عليه
واله طالب العلم افضل عند الله من المجاهدين المرابطين الحجاج والتمار والمعتكفين المجاورين واستغفر له الشجر والرياح والسحاب والنبات
والبنات وكل شيء طلعت عليه الشمس وايضا عن الرضا عليه السلام عن ابيه مؤا بن جعفر عن ابيه جعفر بن محمد عن ابيه محمد بن علي
عن ابيه علي بن الحسين عن ابيه الحسين بن علي بن ابي طالب صلوة الله عليهم اجمعين قال سمعت رسول الله
الله عليه واله يقول طالب العلم فريضة على كل مسلم واطلبوا العلم من مظانه واقتبسوه من اهلها فان تعلمه الله حننه وطلبه عبادة
والمذاكرة فيه تسبيح والتمسك به جماد وتعليمه من كاي علمه صدقة وبذاه زهده فربه الى الله تعالى لانه معالم الحلال والحرام ومار
سبيل الجنة والموتى والوضوء والصاحب في الغربة والوحدة والخشاة في الخلو والذليل على الشراء والضراء والسلاح على الاعداء
والذين عند الاخلاء يرفع الله به اقواما فجعلهم في الجرفادة تقبسون انارهم فيشتد بافعالهم وينتهي الى اراهم وترغب الملائكة في
خلتهم وياخذهم باستحسانهم في صلواتهم انبار عليهم ويستغفر لهم كل رطب يابس حتى جنتان البحر هوامه وسباع البر انعامه العلم
حيق القلوب من الجهل وضياء الابصار من الظلمة وقوة الابدان من الضعف يبلغ بالبعد منازل الاخيار ويجالس الابرار والدرجات
العلوية في الآخرة والاولى المفردة يعدل بالتضام ومدارسته بالقيام به يطاع اذ يتوصل به توصلا لا حلالا ولا حراما العلم
امام نحن والعمل تابع ويحمد السعداء ويحرمه الاشقياء فطوبى لمن يحرمه الله منه حطة وايضا عن امير المؤمنين عليه السلام

العلم
هو جوارحكم في الدنيا والآخرة

الا فتن انصب بذلك من شيعتنا كان افضل من جاهد الروم والترك والخراسان الف مرة لا يدفع عن ديار مجبينا
 وديننا وذلك يدفع عن ابدانهم وايضا عن علي بن محمد عليهما السلام قال لو لم يبق بعد غيبة قائمكم عليه السلام من العلماء
 الذين اليه والذالين عليه والذالين عن دينه يحج الله والمنقذ لضغفاء عباد الله من شباب المسلمين ومن ثم من فخره بقا صلب
 بقا لحد الارث عن دين الله عز وجل ولكنهم الذين يسكنون امة قلوب ضعفاء الشيعة كما يمسك صاحب السفينة سكة
 اولئك هم الافضلون عند الله عز وجل وايضا عنه عليه السلام قال ياتي علما شيعتنا القوام من ضعفاء مجبينا واهل ولا
 يوم القيمة والافوار تسطع من تيجانهم على اس كل واحد منهم تاج بهاء قد ابنت تلك الافوار في عرشان القيمة ودور هامس
 ثلثائة الف سنة فشاع تيجانهم بينت فيها كلها فلا يبقى هنا ايتيم قد كفاه ومظلمة الجمل علو ومن جيرة النبي اخرجوا
 الا فتن بشعبه من افوارهم فرغمهم الى العلو حتى يحدى بهم فوق الخجان ثم ينزلهم على منازلهم المعركة في جوار استاذهم وعليهم
 ويحضرون ائمتهم الذين كانوا اليهم يدعون ولا يبقى ناصب من النواصب يصيبه من شعاع تلك التيجان الا محبت عيناها واحدا
 واخر لسانه ويجول عليه اشد من لعب النيران فيجملهم حتى يدفعهم الى الزبانية فيدعونهم الى سوء العجيم وايضا على
 الحسن العسكري عليه السلام قال ان محبتي محبة الله واليه مسكين مواساتهم افضل من مواساة مساكين الفقراء وهم الذين
 جوارهم وضعفت قواهم عن مقاتلة اعداء الله الذين يعبرونهم بدنيهم ويسفونهم احلامهم الا فتن قواهم بفقههم وعلمهم
 ازال مسكنهم ثم تيسر لهم على اعداء الظاهرين ثم النواصب على اعداء الباطنيين وهم ابليس مردته حتى يفرمهم عن دين
 الله ويدودهم عن اولياء آل رسول الله صلى الله عليه واله حول الله تعالى تلك المسكنة الشياطينية فاعجزهم عن افعالهم
 الله تعالى بذلك قضاء حق الله على لسان رسول الله صلى الله عليه واله وقال ابو محمد الحسن بن العسكري عليه السلام قال على
 بن ابي طالب عليه السلام من قوى مسكننا في دينه ضعيفا في معرفته على ناصب مخالف فافهم لقته الله يوم يدي في قبره ان يقول
 الله ربّي ومحمد نبيّ وعلي وليّ والكعبة قبلتي والقرآن هجتي وعدتي والمؤمنون اخواني فيقول الله عز وجل ادليت بالحجة فوق
 لك اعالى درجات الجنة فعند ذلك يقول عليه قبرة انزه رياض الجنة وقال ابو محمد عليه السلام قالت فاطمة عليها السلام وقد ختم
 اليها امران فتنازعنا في شيء من امر الدين احدهما معاندة والاخر مومنة ففتحت على المومنة حجتها فاستظمت على المعاندة
 ففرحت فرحاشد يدافقت فاطمة عليها السلام ان فرح الملائكة باستظمارك عليها اشد من فرحك وان حزن الشيطان ومردته
 يحزنها عنك اشد من حزنها وار الله عز وجل قال للملائكة اوجوا لفاطمة عافتت على هذه المسكنة الاسيرة من الجناز الف الف
 ضعف مما كنت اعدت لها فاجعلوا هذه سنة في كل من يفتح على اسير مسكين فيغلب معاندا مثل الف طاكك له معدا من الجن
 وقال ابو محمد عليه السلام قال الحسن بن علي بن ابي طالب عليه السلام وقد حمل اليه رجل هيت فقال ايما احب اليك ان ارد عليك بها
 عشر ضعفا عشر الف درهم او افتح لك باب العلم تقهر فلا الناصبي في قريتك تنقذ به ضعفاء اهل قريتك فان احسنت
 الاختيار جعلت لك الامرين وار اساءت الاختيار خيبتك لتأخذ ايما استئت فقال يا بن رسول الله صلى الله عليه واله
 فتواي لقهر لك الناصب استغاذي ولتلك الضغفاء من يدك قد رة عشر الف درهم قال بل اكثر من ذلك يا بن رسول الله
 فتى قال يا بن رسول الله صلى الله عليه واله فكيف اختار الادون بل اختار الافضل الكلمة التي انصهر بها عدا الله وازوده
 عن اولياء الله فقال الحسن بن علي عليه السلام قد احسنت لاختيار وعلمه الكلمة واغطاه عشرين الف درهم فذهب فاحم الرجل
 فافضل خبره فقال له اذ حضرة يا عبد الله سا ربح احد مثل ربحك ولا اكتسب احد من الاثام الا كتبت اكتسبت مودة الله
 اولا ومودة محمد ثانيا ومودة علي عليه السلام ثالثا ومودة الطيبين رابعا ومودة ملائكة الله تعالى المقربين خامسا
 ومودة اخوانك المؤمنين ساجدا واكتسبت بعد كل مومن كافرا فهو افضل من الدنيا الف مرة فنهيا لك هنيئا وقال ابو محمد عليه السلام

قال جعفر بن محمد عليها السلام من كان هتاه في كسر التواضع عن المساكين الموالين لنا اهل البيت يكسرهم عنهم ويكشف عن مخايرهم
ويبين عوارهم ويفتحهم ام محمد والله صلى الله عليه واله جعل الله هم املاك الجنان في بناء قصوره ودوره يستعمل بكل حرف حجة
على اعداء الله اكثر من عدد اهل الدنيا املاكاً قوت كل واحد تفضل عن حمل السموات والارضين فكم من ينكر لكم من نعمة وكم من
قصورك لا يعرف قدرها الا رب العالمين وقال ابو محمد عليه السلام قال علي بن موسى عليها السلام افضل ما يقدره العالم من
محبينا وموالينا امامه ليوم فقرة وفاقه وذلة ومسكنه اربعين في الدنيا مسكيناً من محبينا من يدنا صلب والله ولي رسول
يقوم من قبره والملائكة صفوف من شفير قبره الى موضع محله من جنات الله عز وجل فيحلقون على اجنتهم يقولون مرحبا طوبى
لك طولك اياك دفع الكلال عن البرار ويا ايها المتعصب لديك اخيار وقال ابو محمد عليه السلام لبعض تلامذته لما اجتمع قوم من
الموالي المحبين لآل محمد صلى الله عليه واله بحضرته وقال يا بن رسول الله صلى الله عليه واله ان لنا جارا من البصابين
ويجمع علينا في تفضيل الاول والثاني والثالث على امير المؤمنين عليه السلام ويورد علينا بحجج لا تدركها الجواب عنها ولا الخ
عنها قال فترجلوا اذا كانوا مجتمعين يتكلمون فتسمع عليهم فيستدعون منك الكلام فتكلم فافهم صاحبهم وكسر عزته
وقل حدثته ولا يتوقله باقية فذهب الرجل وحضر الموضع وحضر او كمل الرجل فافهم وصيرة لا يدرك في السماء هو او في الارض
قالوا ووقع علينا من الفرح والسر ما لا يعلمه الا الله تعالى وعلى الرجل والمتعصبين له من الغم والحزن مثل الحفنة من البر
فلما رجعنا الى الامام قال لنا ان الذين في السموات ما يحقهم من الفرح والطرب يكسر هذا العدو والله كان اكثر مما كان بحضرته تكلموا
كان بحضرة ابليس عتاة مرحته من الشياطين من الحزن الغم اشتد كما كان بحضرته ولقد صلى على هذا العبد الكاسر ملائكة السماء
والحجب الكسبي قابلهما الله تعالى بالاجابة فاكرم اياه واعظم ثوابه ولقد اعنت تلك الاملاك عدو الله المكسب وقابلهما الله
تعالى بالاجابة واطال عذابه وشد حسابه ونحو ذلك من الاخبار والافار واذا عرفت ذلك فاعلم انه مع جلالة شأنه
العلم وفخامة الامور لم يأت احد من المبرزين من حقها الاجل الا وفرقاني قد طالعت ما وقع الي من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم
ما فيه شفاء لعليل او رواء لغليل فان مختصراتها قاصرة عن افادة المرام ومطولاها مع الاستقام مدهشة للافهام منهم
كشف عن مقاصد القناع ولكنه قنع مرجلا بالاقناع ومنهم من تلقى مغالطة تريب رايه ولا يدري ان النقاد من رايه ومنهم من
اقتصروا على ذكر المسائل التي ادى اليها افكار السابقين ولا يدري ان تقليد الاحياء لا يجوز في اصول الدين فضلا عن قول
الليتين ومنهم من اقتصروا لبطال كلام الخصوم على مجرد المنوع ومعلوم عند اولي الاباب ان هذا اليمين لا يغني من جوع
ومنهم من اقتصروا لاثبات عقيدته على ما يصلح ان يكون بزعمه دليلا وبرهانا ولم ينقض ما يعده الخصوم لانفسهم حجة
وسلطانا ومنهم من ذكر الادلة وشبهات الخصوم لكن لم يحججوا بحججهم المحاذل الكلام ومنهم من نفق على كلام علماء
الملة ولم ينقل عباراتهم فالخصم يجلبه محل التهمة ولا يعرض عن هفواتهم فخذ اني ذاك وذلك على ان كتبت كتابا اودع
لب الالباب وميزت فيه القشر عن اللباب ولما ارجع في تحرير المطالب وتقرير المذاهب وتركت الجحج تفتخر ايضا
والشبهة تتصل بالافضلها ونهت في النقد والترتيب والهدم والترصيف على نكت هي بنايع التحقيق وفقر بقدي الى
مظان التدقيق وجعلته سلتا يرتقى بها على مراتب المكارم ووسيلة الى اقتناء غر المحامد ودرر المرحم سطوره للتلا
عقود منصودة من الالوان النظمه مضامينه العالية والمكانة العلية والمنزلة العظيمة عقائده الحقة تركب المتسك بها
النجات من الهلكات ومطالبه الصادقة تقرب من رضى رب الارضين والسموات بحجة البالغة احراز تووى الى ركن شديد و
براهينه الواضحة تشوى في قصر مشيد تفاسير لا كجاجة المصباح عند الاستصباح تبينه الوافي جراح الخراج بالجملة ارجو ان هذا الكتاب
الا مصباح يهتدى به اليها في معترك جند الضلال والذي يعبد اربابه من دور الله بالغد والاصال مؤسس لقواعد الدنيا

على رغم من الكثرة الماردين يهتدي المهتدون به الى سبيل النجاح والجهاد اتما هو ضرب القواضب طوعا او نهيًا
صار هذا الكتاب بلسان حال ارشاده داعيا الى الله جل جلاله في بلاده لعباده وواليا على كل كتاب صنف ولم يبلغ شرف هذا
وارفاده وصار حجة واضحة لمهتدي بانوار حجة تامة بالغة على من غفل اتباع آثاره والحاصل ان هذا الكتاب الذي
لا ريب فيه مشتمل على حقائق ودقائق قد خلت عنها زب الخالفين والموافقين ولا يكاد يوجد منها في شيء من كتب الاولين
الاخرين والحمد لله رب العالمين ثم اعلم رحمك الله تعالى ان امام الاشاعرة فخر الدين محمد بن عمر الرازي ذكر في مفتاح كتابه
نهاية العقول في تمثيل كتابه عن سائر الكتب المصنف في هذا الفن وجوها المنة فقال اولها الاستقصاء في الاسئلة والجوابات و
التعمق في بحار المشكلات على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابه ربما كان اكثر من انتفاعه بالكتب التي صنفها اصحاب ذلك
المذهب فانما اوردت من كل كلام زبدته ومن كل بحث نقاوة حتى اني ان لم اجد لاصحاب ذلك المذهب كلاما يعول عليه و
يلتفت اليه في نصرة مذهبهم ونقد مقلاتهم استنبطت من نفسه اقصا ما يمكن ان يقال في تقرير ذلك المذهب وتحرير ذلك
المطلب وان كتابا بالعاقبة نرد كل رأي وتزني كل روية سوا ما اختاره اهل السنة والجماعة ونبين بالبراهين الباهرة ولا دلة
القاهرة ان ذلك هو الذي يجب له الانتفاء بالسمع والطاعة وثانيها استنباط الادلة الحقيقية والبراهين اليقينية المفيد للعلم
الحقيقي واليقين لتامة الارادات التي منتهى المقصود من ايرادها مجرد التعزيز والافحام وثالثها الترتيب المجيب لتلقيق
الامتنان الذي يوجب التزامه على ملتزمه ايراد جميع مدخل الشكوك والشبهات والاعتناء بالمشجوع والاطنا ب هذا كتاب
لا يعلم الا من تقدم تحصيله لاكثر كلام العلماء ووقوفه على مجامع مباحث لعقلاء من المحققين والمبطلين والموافقين والمخالفين
حتى يمكنه بعد ذلك فهم ما فيه من ادلة القطعية والشكوك والعيوب التي فاقها تكلم في المبادئ والمقدمات بل اكثر العناية كان
مصرفا الى تلخيص النهايات والغايات انتهى وانا اقول لقد صدق الرازي في قوله انه استقصى في الاسئلة والجواب الى اخر
قال وكتاب هذا ايضا كذلك وله منزلة اخرى وهي اني ذكرت فيه كلامه بعبارة حيث سلك مسلك خلاف اهل بيت النبي
صلى الله عليه واله فعلى ما ركب سفينة غرق وهوى ثم نقضت ظهرا بنقض كل مرفقائه وردت حل ما فيه من
الهديان وهفواته ووضحت انما التمس به اتما اني به تعصبا وعنادا اثارته اتما اذ كذب قسفا ولججا ومادعاة اذ ذلك الاحب الحجة
والرياسة ولذا ترى ان كل ما اثارته في نصرة الاشاعرة اتما هو من قبيل الخرافة والخرافة والشاهد على ما قلنا هو الناقد البصير والله
المعاليه المصدرة وانما هذا افضل ومنزلة اخرى على كتابه فان شغفت الادلة العقلية بالبراهين النقلية وبيئت
ذلك في تصانيف بعض مسائل التوحيد وكتابه عارفا اكثر الموضع عن ذلك وايضا اني حيث كان كتابه عارفا عن بعض المسائل
في بحث العدالة او في الامامة او في غيرها من المباحث وعن الوجوه التي تشبهت اهل نجلته في نصرة مذهبهم اصفت مركب
غيره من المخالفين ثم نقضته بوجه شافية كافية كما لا يخفى على مرآة دراية ومهارة في العلم الكلام وعلى الله التوكل والاعتصام
وتحسب التنبه عليه الاستعداد هو نقلت في هذا الكتاب حيث اتيح لي النقل من كتب من المخالفين والموافقين وبما كثرة من تلك النسخ المنقول
عنها سقيت كثيرا من الغلط ولم اتمكن الى الان من تحصيل نسخ صحيحة لآخر المرحمة اليها فانه زعمنا الله ثم ذلك وفقنا له بذلك ولا اله الا هو
الخالق والخالق والخالق وبذلك وقيمواعد رفاتهم اجدا بالقبول قبول المامول كيف لي في ذلك اقتداء واسقى في بعض الاسئلة
الماضين ومنها الشيخ علي بن ابي ابي رحمه الله عليه حيث قال في خاتمة كشف الغطاء نقلت هذا الكتاب مع كتابي الذي يمكن من رجسته
ولعلي الناظر الداعي الى الرجعة واصلاح النظر والعودة الى الفكر والادب فقلت في كتابي الطبري كما من لم يخطئ قط وكثيرا من الغلط والضعف والخراب
والا كما فحقت منها شيئا بالاجتهاد واعلى على مواضع ما عرفتها واخليت للبعوض منها ما يابا وانا من وراء نسخة احقق منها هذه المواضع
فان حصل فلت والافهم كل من يحسن الله ذلك على يد الله تعالى الله مقامه علم لما خرج هذا الكتاب على هذا الوصفية بقر العفو في الاصول



الحمد لله الذي جعل في خلقه منافع لا تعد ولا تحصى وحيثما نظرنا في آياته لم نجد الا حكمة لا تخطئ ولا تزل ولا تسقط كما يقال به داء
 به انفس والله يعلم قوله عليه السلام انت وليا خلقا لفظ الويلعان عديدة والمناسب هنا المحبة والصدق والصدق والحق والصدق
 بالشبوت قيل في الفرق بين الصد والحق ان الاول عبارة عن مطابقة القضية او الحكم للواقع والثاني عبارة عن مطابقة الواقع للغير
 بالفرق بين الصد والحق اعتباري ونقصه على انه مفعول مطلق وقع مضمون جملة ما من حيث هي محتمل غير ويقتضي هذا
 النوع من المفعول المطلق تأكيد القوة وهذا اللوح من المعصوم عليه السلام يدل على جلالة شان سيدنا عبد العظيم رحمه الله
 ايضا يدل على جلالة ما روي الشيخ الصدوق عليه الرحمة باسناده عن دخل على ابي الحسن علي بن محمد الهادي عليه السلام
 من اهل الري قال دخلت على ابي الحسن العسكري عليه السلام فقال اين كنت قلت زرت الحسين عليه السلام قال اما انت اكن
 زرت قبر عبد العظيم عندكم كنت كمن زار الحسين بن علي عليه السلام وغير ذلك من الامور الكثيرة كما هو مشروح في كتب الرجال
 قوله رحمه الله عليه اني اريد ان اعرض عليك ديني معنى العرض الظاهر اذا كان صلته باللام والاطرها اذا كان بعلمه من باب خبر
 يقرب فالمراد به هنا هو الاطرها والدين وضع الهيولى والابواب يتناول الاصول والفرع وهو واشترى بالكسر والشرع والشرع
 بمعنى قال في مجمع البحرين الشرع ما شرع الله لعباده واقترض عليهم ولما كان الدين نظرا الى مصاديقه يجب اختلاف الاراء حقا
 باطلا ولذا افتقر السيد عبد العظيم الى العرض والتصحيح قوله رحمه الله عليه اني اقول ان الله تبارك وتعالى وحده المرام
 من القول اما التكملة فينبغي ان يقيد بضم القلي ونحوه حدث لقيام القرينة او المراد به الادعاء محاذ اطلاق السبب
 على السبب او الحكم فانه يطلق بطريق المجاز عليه وعلى كثير من الافعال وجاء لعان كثيرا اخر عن ابن الاثير انه قال يقول العرفان
 بمعنى تكلم ومعنى اقبل ومعنى مال ومعنى ضرب ومعنى غلب اما لفظ الله فقد وقع الاختلاف الكثير بين العلماء فيه حيث
 الاصل والاشتقاق تعيين المشتق منه ومن حيث كونه وصفا او اسما او علما او لاحق قيل كما تحيرت الاوهام في ذاته
 وصفاته فكذلك تحيرت في لفظ الدال عليه فنقول قال سيبويه بحسب قوله ان اصله اله على وزن فعال فحذف الفاء
 التي هي الهزة اعتيالا وعوض عنها الالف اللام ولذلك قيل يا الله بالقطع ولو كانت غير عوض لم تثبت الهزة في الوصل كما
 تثبت في غير هذا الاسم ويؤيد هذا القول ما في الكافي باسناده عن هشام بن الحكم انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن
 اسماء الله واشتقاقها الله ما هو مشتق فقال يا هشام الله مشتق من اله والاله فينضم ما لوها الحديث والقول الاخر سيبويه
 ان اصله اله على وزن فاعل فالحق به الالف واللام يد اعليه قول الاعشى كحلفة من ابي رباح يسميها الاله الكبار وقيل
 بفهم اصله اله معرفا نقلت حركة الهزة الى اللام وحذفت وعلى هذا يشك التعويض فيرد عليه يا الله اما الاشتقاق
 فقال الخليل انه اسم موضوع غير مشتق كما ينبغي ومنهم من قال انه مشتق ثم اختلفوا في اشتقاقه فعلى القول الاول من توسيويه
 قيل ان الاله الذي هو اصل الله مصد بمعنى المفعول كالكتاب بمعنى المكتوب من باب الاله الالهة اي عباد وفناء له
 واستاله وعلى هذا الفرق بين الاصل والفرع ان الاله بحسب اصل الوضع شامل لكل معبود لا تترك عرفت ان باب المعبود
 العبادة لكن بحسب الغلبة لا يستعمل الا في المعبود بالحق اي هذا المفهوم الكلي والله مختص بالغلبة بما صد عليه هذا المفهوم في
 الواقع وهو الذات المستجبة لجميع الصفات الكمالية وقيل من آله اذا تحير اذا العقول يتحير في معرفته فيكون الاله بمعنى مالو
 فيه وقيل من الملت الى فلان اي سكنت اليه لان القلوب تطمئن بذكره والادواح تسكن الى معرفته فالاله بمعنى مالو الاله وقيل
 من اله اذا فرغ من امر نزل اليه اذا العائد فيفرغ اليه فالاله بمعنى مالو الاله كما يقال للموحدية امام وقيل من اله الفصل اذا
 ولع باسمه اذ الصواب اذ مولعون بالتفرغ اليه في الشدائد وقيل الاله الذي هو اصل الله ولا هم في هذا الخبر
 ويحيط عقله فقلبت الواو هزة لاستثقال الكسرة عليها الاستثقال الصفة في وجوه وهذا كاشاح واعاء ويرده الجمع على الهة

في تفسير لفظ الله

بما منط الإسمية
فألف صفة

دون الوهلة أما على القول الآخر ليس بديه فيكون أصله مصدر لا يليه كنهاً ولاها إذا احتجب ارتفع على كل شيء عما لا يليق
به فالصريح بمعنى الفاعل أما على القول بأن أصله الاله مقرفاة الظاهر ان جميع الاحتمالات التي ذكرتها اول قول السبوتوا
فيه أيضاً إذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا في الله هل هو وصف ام اسم ولا بد قبل نقل مستمسك الفريقين من بيان
مناط الاسمية والوصفية فنقول قال السيد الشريف والفاضل التفتازاني على نقل حاصله حامى الملة والدين السيد نور
الشمس رحمه الله عليه في حاشيته على تفسير القاضي ان الاسماء على اربعة اقسام لانه اما موضوع لذات مبهمة باعتبار
يقوم بها حتى يتوكل مدلوله منها وهو لصفة البحث كالمعبود مثلاً او موضوع لذات معينة بلا ملاحظة معنى وهو
الاسم الغير المشتبه بالصفة كالرجل او موضوع لمع ملاحظة معنى وذلك على قسمين لانه إما ان يكون ذلك المعنى خارجاً
عن الموضوع له باعتبار تعبد الاسم بمراده كالأحرار اذا جعل علم الموجود فيه حرة او داخل في الموضوع له حتى يتوكل الموضوع
له مرتبة معينة ومعنى مخصوص كاسماء الزمان والمكان والآلة وكالامام للموتى والكتاب للشئ المكتوب وهذا القسمان
من الاسماء لم يثبتا بالصفة والقسم الآخر اشد التباساً ويستدل على ان المقصود بهما الذات وتعيينها بأن
الاول لا يوصف ويوصف به والثاني بالعكس انتهى محصله واذا فسر ذلك فاعلم ان بعض القائلين باسمية الله قالوا بانه
علم غير مشتق اذ ليس يجب في كل اسم ان يكون مشتقاً والالتسلسل وهذا هو قول التحليل والرجحان واختاره الرازي واحتجوا
بانه يوصف ولا يوصف به وفيه انه لا يقتضي العلمية بل يكتفيه الاسمية والوصفية الغالبة وبانه لكان وصفاً لم يكن قول
لا اله الا الله توحيداً مثل لا اله الا الرحمن ويرد عليه انه لا يلزم من عدم كونه وصفاً كونه علماً والمدعى انما هو ذلك وأنه يكتفى
بالتوحيد عدم جواز اطلاقه على غير ذات الواجب لوجود الخالق للعالم عند المسلمين والكفار قبل البعثة وبعد هاتين الامرين
لوجود حق العظمة عندهم وانما احتجوا بانه لا بد للموجب من اسم يحبرى عليه صفاته ولا يصلح ان يطلق عليه سوا هذه
الجواب انه يكتفى للاجراء الوصفية الغالبة بحيث لا يستعمل في غير كالتجسيم والشراب ويفهم من كلام بعضهم انه علم وان كان
مشتقاً لا يعبد ان يكون مذهب النسخة شري انه اسم غلب في ذات الواجب كما قال في الاله وبعضهم قالوا انه وصف غلب بحيث
صار كالعلم لانه لو دل على مجرد ذاته المخصوصة لما افاد ظاهر قوله هو الله في السموات معناه صحيحاً كما لا يصح هو زيد في الدنيا
ولا يخفى عليك ان المعنى كما هو معتبر مع الذات في الوصف كذلك معتبر سبباً او شرطاً في القسمين الآخرين من الاسم كما عرفت من
كلام السيد شريف والتفتازاني وكما يوضح ذلك المعنى عند كون الاسم علماً لما هو المعنى فيه او غالباً فيه كذلك يوضح في الوصف
فلو جاز تعلق الحجاب بالله على تقدير كونه وصفاً غالباً في قوله هو الله في السموات لجاز نقله به مع كونه اسماً معتبراً فيه معناه
الالهية بلا فرق فبين مرهنا استفادة معنى الالهية من الله اما الله وصف غلب او لانه اسم كذلك هذا الجوابان
دون الجزم واليتين ان الله الموفق والمعبر اما الوحدة فلا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ لكونها بدعي المصور كما صرح به المحققون
ومن تعريفها اللفظي كونها مبدأ للكمرة واعلم انه يظهر من بعض الاحاديث وكلام العلماء ان الوحدة على قسمين عددية
وغير عددية والله تعالى لا يوصف بالوحدة العددية منها ما رواه الشيخ الصدوق رحمه الله عليه في التوحيد باسنادة عن المقدام
بن شريح بن هانئ عن ابيه قال ان اعرابياً قام يوم الحجل فقال يا امير المؤمنين عليه السلام اتقول ان الله واحد قال فجل الناس
وقالوا يا اعرابي امانى فيه امير المؤمنين من يقسم القلب فقال امير المؤمنين دعوه فان الذي يريد الاعرابي هو الله زيد
من القوم ثم قال يا اعرابي ان الله عز وجل واحد على اربعة اقسام فوجهان منها الايمان ان الله عز وجل وجهان يشهد
فيه فاما الذان لا يجوز ان عليه فقوله القائل واحد يقصد به باب الاعداد فهذا لا يجوز عليه لان ما لا يخلو لا يدخل في باب الاعداد
امانى انه كثر من قبل ثالث ثلثه وقوله القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا لا يجوز عليه تشبيهه بوجه ثانياً

تتبع في كل

باب في معرفة الله تعالى

عن ذلك وتعالى وأما الوجهان اللذان يثبتان قبه فقوله القائل أنه هو عز وجل واحد ليس له في الأشياء شبيهة كذلك رتبنا
وقوله القائل أنه رتبنا عز وجل لحد المعنى يعني به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك رتبنا عز وجل هذا
بالمطابق في قول المعصوم عليه السلام في حقيقة التجاوية تلك يا الله وحدانية العدد فتقول قولنا الله واحد ومع ذلك
بعضها يصح وبعضها لا يجب أن دعان بها وبعضها يحرم ما الذي يصح يعني أن مفهوم الوصف لغيره لا يتكرر فيها أحد على هذا المعنى
شيء واحد حتى المفهوم ما التي يعرض لنفسها مثل الكلى والشيء والجنس وامثال ذلك فانه يقال الكل كالأحد والشيء كالأحد و
الجنس كالأحد فان الكلية لا تتكرر في محلها الذي هو الكل بأن يهوى الكلين به بل التكرار هنا باعتبار الوجود ما داخل
حقيقة المحل ولا فرقاً للمحل ولذا لم يثبت مولانا امير المؤمنين عليه السلام الى الوجود في هذا المعنى والله تعالى واحد وفرد
من المفهوم العامة مثل ان يقال ان الله واحد من الاشياء او من الموجودات وهذا المعنى ايضا كالاول والثالث ان الله تعالى واحد
معنى ان معنى الالهية المستفاد من اسم الله لم يتكرر لم يتكرر في الواقع اي لم يوجد له فرد اخر غير الله تعالى والتوحيد بهذا
واجب ويلحق بذلك التوحيد التوحيد بمعنى ان لا يصنع العالم ولا غيره الا بالحق به لان هذا المعنى لا يستفاد من قولنا الله واحد
الا بمعاونة المقام لان ماله الله واحد من حيث صانعيته للعالم ومن حيث كونه جاب لوجوده والتفصيل تدرج هذا التوحيد التوحيد
التي هو في الوجود عن غير تعالى وان غير تعالى ليس بموجود وان كل ما هو موجود هو الله تعالى وان ليس في الدارين ديار وهذا
كفر بالله تعالى وقد ابطالنا مسلكهم في كتابنا الشهير بالثواب المشتمل على حقايق انيقة وتنقيحات رشيقة من شيا فليرجع اليه
والظاهر ان هذا هو المعنى الثالث الذي ذكره مولانا اجاب امير المؤمنين عليه السلام في حديث الاعرابي والرابع انه واحد من حيث
الاجزاء الذهنية والخارجية اي ليس فيه كثرة لا بحسب الاجزاء الخارجية ولا الذهنية ولا يجب تعدد الصفات وهذا هو المعنى الرابع
في كلامه عليه السلام الواجب على المكلفين الايمان به والخامس انه واحد بمعنى انه فرد من افراد الجنس النوع او الصنف التوحيد
بذلك المعنى في حقه تعالى منته فانه صنف التوحيد بالمعنى الرابع لان كون الشيء فردا للنوع وكون النوع حقيقة النوعية لا
يدون التركيب وهذا حال الجنس والصنف وهذا هو المعنى الثالث للتوحيد في كلامه
صلوات الله عليه والسادس ان يكون مراد به انه تعالى اول الالهة ولا شك في ان الواحد بذلك المعنى لا يتصور ما لم يكن الثاني
فهذا ايضا ممنوع في حقه تعالى كالتامس وهكذا كوننا اول بحسب نغية العالم واجبته الوجود وسائر صفاته المختصة به تعالى
وهذا هو المعنى الاول للتوحيد كلامه عليه السلام اما اذا لم يكن للصفة مخصصة به تعالى فيجوز ان يكون الله تعالى اول والثاني
اعتبارا للمعتبر مثلا في وقت المعد اول الموجودات او اول الاشياء هو الله تعالى والثاني القائل فتقول سيدنا عبد العظيم رحمه الله
تعالى في الحديث يحل ما هو الواجب في التوحيد بمساعد المقام فحاصل قوله الله واحد لا اله الا الله ولا واجب الوجود سواه ولا
صانع للعالم الا هو لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم والاضح مرهنا ان الوحدة التي تنص في حقه تعالى لا تنص في غيره تعالى وغيره
ان كان واحدا من جهة لا بد ان يكون متكثر امرجه اخرى ادناه كونه مجمع الوجوب والامكان فاعل معنى قوله عليه السلام في الحقيقة
لك وحدانية العدد ان لك كمال الوحدة انية العددية وهذا من خواص جبروتك دون غيرك من المخلوقات ووجه النسبة الى العدد
انها مبدئية فيكون للتوضيح دور التخصيص والله تعالى يعلم قوله ليس مثله شيء هذا اقتباس من قوله تعالى في سورة حم عسق
ليس كمثل شيء وهو السميع البصير حاصلة نفى لوجود مثله تعالى بتقريب الكناية والفرق بين الكناية والمحاذ ان الكناية لفظا ريد
به لازم معناه مع جواز ارادته معه كما هي قولهم فلان طويل النجاد فانه كناية عن طويل القامة فهو مراد مع ارادة طول النجاد ايضا
وفي المحاذ لا يجوز ارادته معه فالمراد من نفى مثل مثله تعالى نفى مثله تعالى كما هو المراد من ليس كالله شيء الا انه ابلغ منه لا
اذ نفى عن يسد مسد وعمن هو على اخصاوصافه فقد نفاه عنه ونظيرة قولك للقد العرب لا تحفر الزم فانه ابلغ من قولك

كلام متعلق بغيره

خبر عن النفس عند

لأنك لا تخفى من هذا قوله تعالى بل يده مبسوطان فامعناه بل هو جواد من غير يقود ولا بسط لها الا انها وقعت عبارة عن
الحج لا يقصر من شيئا اخر حتى انهم استعملوها فيملاها فكذا لا يستعمل هذا فيملاها مثل من لا مثل له وقيل ان كلمة
التشبيه كرت للتاكيد كما فيملاها فاصبح مثل كعصف مأكول هذا حاصل ما قاله الزمخشري في تفسيره وهذا الاقتباس
بعد قوله الله تبارك وتعالى واحد يمكن ان يكون للتوضيح بان يكون المراد من الوحدة معنى يشتمل على جمل المثل بحسب حقيقة
النوعية او الجنسية او بحسب صفاته كالاولوية والواجبية والخالقية ومن المثل الموجود والشرى والاخر في الجبر وميتع
ويجوز كما هو مصطلح المتكلمين فان قيل المثل بهذا المعنى لازم للوحد بذلك لا يميز وهكذا اذا اريد بالمثل المشترك في تمام
الماهية كزيد بنسبه عمر مثلا على مصطلح الفلاسفة فان قيل الخاص اعم من نفى ثم ويمر بان يكون الاقتباس تاسيسا بان
يؤخذ الوحدة بمعنى غير مستلزم لعق المثل المذكورين قوله خارج من الجدين هذا لا بطلان وحدا تشبيه هذا لا بطلان هو
اشبات الوجود والصفات الكمالية والفعلية والاضافية له تعالى وحدا تشبيه الحكم بالاشتراك مع الممكن في حقيقة الصفة
وعواض الممكن اقل وهو اظهر قوله وهو انه ليس بجسم ولا صفة ولا عرض ولا جوهر اظهر ان صير هو اوضح كونه تعالى
خارجا عن الجدين والجملة مسوقة لبيان الجسم قيل هو كل شخص مدرك وفي كتاب الخليل نقلا عنه الجسم البدن وعضاؤه
من الناس والدواب ونحو ذلك مما عظم من الخلق وعرف به زيد الجسم الجسم هكذا في مجمع البحرين هذا بحسب اللغة
اما بحسب الاصطلاح فالجسم الشاعرة الجوهر القابل للانقسام فيتناول المولود من الجهرين الفريدين وعند المعتزلة
ما له طول وعرض وعمق وعند الفلاسفة هو الجوهر الذي يمكن ان يفرق فيه الابدان الثلاثة وان لم يقبل الانقسام بال
اما الصفة في الشكل على ما نص عليه صاحب المقاموس في الشكل هو ما يعبر بالفارسية به بيسكر وفي الاصطلاح الشكل هو
الحاصلة من اجزاء الحدود والصفات مجسبة اصطلاح هو ان يكون الشيء به بالفعل كالصفة الجسمانية بنسبة الجسم
الصفة النوعية بنسبة احد اجسام المعدنية والنباتية وامثالها والعرض هو الممكن الموجود في الموضوع والجوهر
هو الممكن الموجود في الموضوع قال بعض المحققين الجوهر يقال في عرف العلماء بالاشتراك اللفظ على معان اربعة
حقيقة الشيء وذاته والثاني الموجود المعنى عن المحل الثالث الشيء الذي اذا وجد الاعيان كان لا في موضوع الرابع
القابل للصفة الخامس ما يكون مورد للصفات المتعاقبة والجوهر بالمعنى الاول والثاني صادق على الله اذ له حقيقة
غنيته في الوجود عن المحل وغير صادق عليه بالمعنى الثالث اذ وجوده نفس حقيقة لا غيرها ولا بالمعنى الرابع والخامس لما
سنبين انه ليس له صفة تزيد على ذاته فيقيماها ذاته ويكون معرضه لما لمكن لما كانت اسماء الله تعالى توقيفية ولما
اذن من الشارع في اطلاق هذا اللفظ عليه لم يمكن اطلاقه في حقه مطلقا اما بالاعتبار الاول فبين جملة اللفظ فقط
واما بالاعتبارات الباقية فجملة اللفظ والمعنى معا انتهى كلامه بعبارة والمحال كما قال قوله بل هو مجسم اجسام
ومصور الصور خالق الاعراض والجوهر ورب كل شيء ومالكه وجاعله ومحدثه الرب في الاصل بمعنى الترتيب وهي تليق
الى كماله شيئا فشيئا ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل وقيل هو نعت مرتبة يرب به من رب كقولك نمتي ثم
ثم سمي به المالك لانه يحفظه ويرتبه وقيل جاعله يشعر بظاهري بحسب الجعل البسيط كما يدل عليه قوله تعالى جعل
الظلمات والنور وهذا هو المذهب المنصوص قوله محدثه اشارة الى حدوث العالم اعلم ان العبد الى اصل من اصول
الدين بحيث يحكم بعدم ايمان من لا يؤمن به وفي كلام السيد ليس التصريح به فلعل العدالة لازمة لكونه تعالى ربا
اذ الترتيب لا يتم بدور العبد الى الله تعالى يعلم قوله واجتهدا عبدا ورسوله خاتم النبيين فلا ينبغي بعده الى يوم
النبي هو الانسان الخبير عن الله بغير واسطة بشر اعم من ان يكون له شريعة كمثل صلى الله عليه واله وليس له شريعة

بيان معنى الجسم
والصفتين والوجود
والجهر

كل من يتبع المصنف
باب نظرية المعرفة

كل من يتبع المصنف
باب نظرية المعرفة

كل من يتبع المصنف
باب نظرية المعرفة

بحسب التصور موجد في الخارج والله تعالى خالق العالم والله عليم قدير حتى قد يدرك غير تلك المصنفات فاما مضطروا
 باذعان الاول دون الثاني ولذا ترى جما غفيرا قالوا بنظرية تلك المعرفة قال الشيخ المفيد في كتاب المقالات علم ما عقل
 ان المعرفة بالله تعالى بالاكساب كذلك المعرفة بابنيائه عليهم السلام وكل غائب والله لا يجوز الاضطرار الى معرفة شيء
 مما ذكرناه وهو من كثير من مامية والبغداديين من المعتزلة خاصة ونجاشي البصريون من المعتزلة والمجبرة والخشوية من أصحاب
 الحديث وقال ايضاً فيه ان العلم بالله عز وجل وابنيائه عليهم السلام وبصحة دينه الذي ارتضاه وكشفه لا يدرك
 حقيقته بالحواس ولا يكون المعرفة به قائمة في البداهة وانما يحصل بضرب من القياس لا يصح ان يكون من جهة الاضطرار
 لا يحصل الاطلاع على احوال كلها الا من جهة الاكساب كما لا يصح وقوع العلم بطريق الحواس من جهة القياس ولا يحصل العلم
 في حال من احوال بها في البداهة من جهة القياس انتهى بعض ما اردنا نقله وقال الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد قد
 سمعت بعض أهل الكرام يقولون لو ان رجلاً ولد في فلاة من الارض ولم ير احداً يهديه ويرشده لاحتفى كبر وعقل ونظر في
 السماء والارض لعله ذلك على ان لهما صانعاً ومحدثاً فقلت ان هذا شيء لم يكن وهو اخبار عالم يمكن ان لو كان كيف كان
 يكون ولو كان ذلك لكان لا يكون ذلك الرجل الا حجة الله تعالى ذكره على نفسه كما في الانبياء عليهم السلام منهم من بعث الى
 قومه من بيت لاهل ولد منهم من بعث الى اهل بلد منهم من بعث الى الناس كافة فاما اسئل الله تعالى عن احوالهم
 ثم القمر الى الشمس وقوله فلما افلتت ايا قوم ابرئ مما تشركون فانه عليه السلام كان نبياً ملهماً مبعوثاً مرسله وكان جميع قومه
 الى اخذه بالهام الله عز وجل اياه وذلك قوله عز وجل وتلك حجتنا اتيها ابراهيم على قومه وليس كل احد كابر له ولم يستغفر
 في معرفة التوحيد بالنظر عن تعليم الله عز وجل وتعرفه لما انزل الله عز وجل ما انزل من قوله فاعلم انه لا اله الا الله ومن
 قوله قل هو الله احد الى اخرها ومن قوله يدع السموات والارض ان يكون له ولد ولم يكن له صاحبة القول وهو
 اللطيف الخبير والخبر عن غيرها من ايات التوحيد انتهى فانظر رحمك الله تعالى الى مبالغته الصدوق في باب نظرية المعرفة
 حتى لا يجوز ان كان تحصيلها بمقدار ما عقلية ما لم يعلم الله تعالى بها بواسطة الرسول فضلاً عن ان يقول ببداهتها وقال في
 موضع من كتابه كمال الدين وقام النعمة ان سألنا لوسالنا الدليل على صحة الشرائع لا حجتنا ان ندل على صحة الخبر وعلى صحة نبوة
 النبي صلى الله عليه واله وعلى انه امرها وقيل ان الله واحد حكيم وذلك بعد فراغنا من الدليل على ان العالم متحد انتهى اما الحكماء
 الاهلون والمتكلمون فكثير منهم صلتهم ما يستدلون على وجود الواجب عليه وحيوانه ووجوده ونحوها وليس هذا الا من
 معرفة تعالى عندهم كانت نظرية وقد صرح بنظرية جماعة كثيرة منهم ترك ذكر اسمائهم خوفاً للتطويل انتهى ان الله تعالى
 والنبى والائمة عليهم السلام قد استدلوا في مواضع كثيرة من الكتاب والمستند على وجوده تعالى وصفاته النبوية والمسلمية فيكون معرفة
 تعالى نظرية اما المقدرة الاولى فلا نال جل شأنه في سورة الرات وفي الايات للموقنين وانفسكم افلا تبصرون وفي المجانية
 ان في السموات والارض الايات للمؤمنين وفي خلقكم ومايت من دابة الايات لقوم يوقنون وما انزل الله من السماء من رزق
 فالحياء الارض بعد موتها ونضرب الرياح ايات لقوم يعقلون وفي سورة السجدة سنيهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حيث يتبين
 لهم آياته الحق ولم يكف بربك على كثير من شعيد ونظر ذلك في الكتاب العزيز كثيرة اما استدلالهم عليهم السلام فكثيرة لا يمكن احصاؤها
 ولذا الكافي في تفسير منها ما روي في الاحتجاج عن هشام بن الحكم انه قال كان من سؤل الزنديق لذي ان ابا عبد الله عليه السلام
 قال ما الدليل على صانع العالم فقال ابو عبد الله عليه السلام وجوده لا فاعيل الحق دلت على ان صانعها صانعها الا انظر الى
 بناء مشيد مبني علمت ان له بانيا وان كنت لم تر الباني ولم تشاهد ومنه ما في التوحيد باسناده قال سئل ابو عبد الله عليه السلام
 فقيل له بما عرفت ربك قال بفتح الغلام ونقص الصم غرت نفسي عن عزمي وهبت نفقضي همتي منها ما ايضا في رواية هشام

الحكم من قول الصادق عليه السلام في جواب سؤال ابن ابي عمير عن الدليل على وجود الصانع وجرت نفسي لا تخلو من احد من
 نين اما ان اكون صنعتها انا فلا اخلاوا من احد معينين اما ان اكون صنعتها وكانت موجودة ولو صنعتها او كانت معدومة
 ان كنت صنعتها او كانت موجودة فقد استغنيت بوجودها عن صنعتها وان كانت معدومة فالك تعلم ان المعدوم لا يحيا
 نيتا فقد ثبت المعنى الثالث ان لصانعا وهو الله رب العالمين ومنها ما في جمع سئل امير المؤمنين عليه السلام عن اثبات
 صانع فقال البعير تدل على البعير والروثة تدل على الحمار وانار القدم تدل على الميسر كل علوي لهذه الطاقة ومركز على
 كما في كيد يدك على اللطيف الخبير وامثال ذلك لا تعد ولا تحصى وهذا قدر كات في هذا الباب ايضا المقدّم الثاني فلا لا شك
 له البديهي الاطال تحت كونه لغو ومستلزم لتحصين الحاصل اثبات قول الصادق في حديث المفضل فكريا مفضل فيما اعطى الانسان
 له وما منع فانه اعطى علم جميع ما فيه صلاح دينه ودنياه فمما فيه صلاح دينه معرفة الخالق تعالى بالدلائل والقوا
 القائمة في الخلق الحرف وقول الرضا في بعض الخطب كما هو مسطور في التوحيد والعين وبصنع الله يستدل عليه بالعقول
 بتقدم معرفته وبالفطرة تثبت حجته وقول امير المؤمنين في بعض خطب نهج البلاغة دليله اياته ووجوب اثباته ومعرفة
 الى ان قال عليه السلام ليس بالله من عرف نفسه هو الله بالليل والنهار كالمعرفة اليه وفي موضع اخر من الخطب لا خرمه اليه
 على قدمه بجد خلقه وبجد خلقه على جملة الخرمه في لفظه من خبيات الامم وظن في العقل بما يرى في خلقه من علم
 التدبير الذي سلكه الانبياء عنه فلم يصفه بحد ولا بعرض بل وصفته بافعاله ودلت عليه باياته لا يستطيع عقول المتفكرين
 لان مركبات السموات والارض فطره وما فيهم من فلا مدفع لقد رتبه الخ واما ذلك كثير الرابع انه سيتضح ان شاء الله تعالى ان
 معرفته الله تعالى واجبة والعباد مكلفون بها والتكليف البديهي الذي يحصل لكل احد بالاضطرار لا يحسر فانه لا ينس
 الا امتثال وهذا ظاهر اما مستمسك مدعي البهاه فقولته تعالى ولله تسبحة من خلق السموات والارض ليقول الله وقوله تعالى
 بل الله يبين عليكم ان هذا لكم الايمان ان كنتم صادقين وبعض الاحاديث منها ما روى عن الامير علي قال قلت لابي الحسن الرضا
 للناس في المعرفة صنع قال لا قلت لهم علمه بالثواب يتطول عليهم بالشواكي يتطول عليهم بالمعرفة وما روى عن جده
 عن ابي عبد الله عليه السلام قال استبته اشياء ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهد والرضا والغضب والنوم واليقظة وما روى عن جده
 القصير قال كتبت على يد عبد الملك بن اعين فسالته عن المعرفة والجهد اهما مخلوقان فكتب عليه السلام سالت عن المعرفة فما هو فاعلم
 رحمن الله ان المعرفة من صنع الله عز وجل القلب مخلوق المجي صنع في القلب مخلوق وليس لاصاد فيهما من صنع ولهم فيها الاختيار في
 الاكتساب فبشيء هو تهم الايمان واختار المعرفة فكانوا بذلك مومنين عارفين وبشيء هو تهم الكفر واختار الجحود فكانوا بذلك كافرين
 جاهد بجلاله وفلك بتوفيق الله لهم وخذلان من خذله الله فبما لا اختيار الا كتاب اعلمهم الله وانابهم الخير وما روى عن
 ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال قال اتني لا علم ان هذا الحب الذي يحبون ليس بشيء صنعوه ولكن الله صنعوه
 ما روى عن ابي جعفر عليه السلام قال ليس على الناس ان يعلموا حتى يكون الله هو المعلم فاذا علمهم فاعلمهم ان يعلموا
 وما ايضا عن زبارة صنع عليه السلام قال قلت فطرة الله التي فطر الناس عليها قال التوحيد وما روى عن صفوان قال قلت
 لعبد صالح هل في الناس استطاعت يتعاطون بها المعرفة قال لا انها هو تطول من الله قلت فلهما على المعرفة ثواب اذا كان ليس فيهما
 ما يتعاطون به من ثواب السجود والركوع والسجود الذي امروا به ففعلوه قال انها هو تطول من الله عليهم وتطول بالثواب وما روى عن
 زبارة عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله الله واذا خذ ربك من بني ادم من طلوهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم قال كما
 ذلك معاشة الله فاساهم المعاشة وان ثبت الاقرار في صدورهم ولو لا ذلك ما عرف احد خالقه ولا رازقه وهو قول
 ولئن سالتهم من خلقهم ليقولوا الله والجواب بان الاية الاولى انا انا انا على ان معرفة تعالى بعنوان ابنه خالق السموات

المقدّم الثاني من الدلائل الثانية

التدليل الثالث على نظرية المفسر

الدلائل الرابع على نظرية المفسر

منه ومنه من حيث من

نعموا

منه ومنه من حيث من

والارض كانت حاصلة للكفار قبل السمع وهذا اعم من ان يكون حصولها بطريق النظر والفكر بطريق
 المباشرة ولما قام الدليل على بطلان الثاني تعين الاول وبيان الثانية انما تدل على هداية
 تعان للايان وهذا يمكن باقامته تعالى الدليل والبراهين الدالة على العقائد
 المحقة بل هذا هو الاظهر لا انه لم يقل احد ببداية جميع العقائد المحقة وبيان الحديث الاول انما يدل على ان المعرفة ليست من صنع
 العبد ولا مكن ذلك وان كانت المعرفة نظرية لان المعرفة على تقدير النظرية اما بتقريب التوليد واما بالاجابة وما يجري العاد
 على اختلاف الاراء في حصول العلم عقيل النظر فيجري العادة عند الاشعر وعلى سبيل التوليد عند المعتزلة كتولد العلم عن الضر
 وعلى سبيل الاجابة عند الحكماء وعلى كل تقدير لا يصنع للعبد في ما نفسه ما على ان تقول قال بعض المتحققين الحق النظر
 مستلزم للعلم بالضرورة وان مر على ان العالم حادث وان كل حادث مفتقر الى الموثر لزم بالضرورة ان هذه من العلم من
 الترتيب المذكور العلم بال العالم مفتقر الى الموثر فبناء على هذا لو كان مدلول الحديث هو الحكم ببداية المعرفة لقلنا
 المراد به بعد النظر فكيف اذا لم يكن مدلوله كذلك فان قلت فاذا لم يكن للعبد في المعرفة صنع فكيف يكلف بها قلت
 يكلف في كون الشيء مكلفا به ان يصح تعلق القدرة به وكسبه بالاختيار وان كان في نفسه كيفية كالعلم وغيرها كالاقتناء
 والقعود الذين هما من مقولة الوضع والتسخر والتبرج الذين هما من مقولة الافعال والصلوات الذي فهو عبارة عن ترك المقطر
 والصلوات المركبة من مقولة الوضع والحركة التي قد تجعل من مقولة ان بفعل والحاصل ان المعرفة لما كانت عبارة عن التصديق
 والادعاء لوجوه كما تم وصفها النبوية والسلبية والتصديق على التحقيق من الكيفية النفسانية التي ليس للعبد خالقها وايضا قد عرفت حصولها بعد
 النظر ليس اختيارا للعبد بل هو اختيار للمعرفة فيها بعد معرفته ان المعرفة توفق على النظر بتحصيل المقدار وترتيبها يصح ان يكلف بها
 وبيان الحديث الثاني لو تم الاستدلال به على بداية المعرفة لزم بداهة جميع العلوم لان المراد من المعرفة هنا هو العلم مطلقا
 بقربية تفاديا للجهل وذكر الرضا والعصبي في التوفيق واليقظة ولم يقل به احد وايضا باطل قطعا بل هذا الحديث قريبه على
 ان المراد من المعرفة في امثال تلك الاحاديث هو العلم بالاحكام المحقة مطلقا ليست بمختصة بمعرفة الله تعالى وبيان الحديث الثالث
 لنا الاستدلال فانه صريح فيما قلنا من ان التكليف في التوابع المعرفة انما هو باعتبار الاراء لاكتسابها لاكتسابها فحقن شكر على ذلك
 وبيان الرابع ليس قاطنا فيه ولا شك في ان الحب لبعض ليس في اختيار العبد وبيان الخامس صريح في ان العلم بالاحكام الشرعية
 الفرعية لا يستقل العقل في تحصيله فوالله اني انا على حجب اللطف عليه تعالى وعلى العباد العمل بعقضاءه وبيان السادس
 لعل المراد منه ان الناس مفلطون على الادعاء بالباطل المحقة اذا كانت دلالتها واضحة مقبولة عند العقول لا سيما الا
 بالصانع تعالى وعلمه وقدرته لتعاقد البراهين الواضحة عليها وليس الغرض ان هذه المسائل واما ما كلفها بداهة فحقن
 مضطرون الى العلم بها والقربية على هذا مع ما لو ناعلمك من قبل من الدلائل الدالة على النظرية ما في البحار عن علي بن موسى الرضا
 عليه السلام عن ابيه عجلته محمد بن علي بن الحسين صلى الله عليه وسلم في قوله فطرة الله التي فطر الناس عليها قال هو لا اله الا الله
 والحمد لله محمد رسول الله على امير المؤمنين هذا التوحيد وايضا عن ابي جعفر في قوله فاقم وجهك للدين الحنيف والاولوية
 وايضا ما في التوحيد باسناده عن ابي عبد الله في قوله فطرة الله التي فطر الناس عليها قال التوحيد محمد رسول الله
 وعلى امير المؤمنين في قوله فطرة الله التي فطر الناس عليها قال التوحيد محمد رسول الله
 البديهة وهذا عند العقل واضح وسيجيئ ان شاء الله مزيد توضيح لاحاديث الفطرة في بحث العدالة والله ولي التوفيق
 وبيان السابع مشتمل على بيان الفرق بين العلم والعمل ان الثاني من افعال العباد ومن اختيارهم والعلوم فانه ليس مخلوقا
 للعبد فلا يكون اختياره الا بحسب تحصيل المقدمات وترتيبها وبيان الثامن متضمن على سر من اسرار الله تعالى بحيث يجيب الدعاء

على اي العلم بالحكم
 المتضمن الامور والافعال
 سلفا لا معرفة البدر
 بالخصوص ١١ سيد العباد
 على
 قوله بل في الحديث الذي
 يتبادر في ذهن لفظ المعرفة
 معنى العلم مطلقا بقوله
 بالجهل ١٢ سيد العباد
 على
 وان لم يكن هناك مقابلة
 المعرفة بالجهل كما كان من
 في الحديث مثل الخبر
 الاول ونظره ١٢
 سيد العباد
 على
 كما هو المتبادر من بياننا
 على
 في اصل تقديره ان يكون في الخبر
 لفظه يعلمون العمل واضح جدا
 كان اسما من العلم فانه محمول
 على ما افاده مجاز بين الادلة
 والله اعلم

به تعبدوا لا يعبدون الا الله تعالى دخل في كور العباد موقفين في دار الدنيا التحصيل المقدمات التي يحصل من ترتيبها المقارنات الالهية وعدم الحجج بها في كونها عقلية كما يتعرف بالفقرة الاخيرة من الحديث والله يعلم قال المحسن الكاشي في الوافي بعد نقل حديث ذلك على فرع العباد الى الله تعالى في وقت الاضطراب في معرض التأييد لقوله ان الناس يتوكلون بحسب الجبل على الله ويتوجهون توحيها غريزيا الى المسبب لا سباب مسهل الامور الصغار ولهذا جعلت للناس معذرتين تركهم اكتساب المعرفة بالله عز وجل مذركين على ما فطره عليه مرضيا عنهم مجرد الاقرار بالقول ولم يكلفوا الاستدلال بالعلمية في ذلك وانما التعقيل لزيادة البصيرة ولطائفة متخضعة واما الاستدلال فللمر على اهل الضلال ثم لفهم الناس عقولهم متفاوتة في قبول مراتب العرفان وتحصيل الاطمينان كما كيف تشدد ووسعت ويطوء حالا وعلما وكشفا وعيانا وان كان اصل المعرفة فطريا ضروريا او هيئتك اليه باجزي تنبيهه قل كل طريق هذه اية الله عز وجل اليها ان كان من اهل الهدى والطريق الى الله بعد انقاس الخلائق وهم درجات عند الله يرفع الذين امنوا والذين اتوا العلم درجات لا يخفى عليك ان قوله ولهذا جعلت للناس الى قوله مجرد الاقرار بالقول بعزالي التحقيق وكيف يكون الناس معذرتين تركهم اكتساب المعرفة والحال ايضا اول الواجبات اهمها افضلها وشرط قبول سائر العبادات كما سيتضح انشاء الله تعالى وكيف يكونون مرضيا عنهم مجرد الاقرار واكتفاء بالكلمتين اما كان في حكم الدنيا مرصعة الدم والمال والاقرار مع انكار القلب قصه مراتب الكفر اما اكتفاء النبي صلى الله عليه واله وسلم بالاقرار بالقول بكلمة التوحيد فلو جئنا الاول ان المعرفة بعنوان ان واجب الوجود وانما خالق العالم عقلية صرفة مجردة الامور الموقوفة عليها بشوب النبوة في كفى العقل والشواهد والآثار الدالة عليه حجة على العباد من جانب رب العباد وهذا بخلاف كونه تعالى مستحقا للعبادة دون ما عداه فانه سمح لا يمكن ادراك ذلك بدون الشرح والثاني ان الاقرار بكلمة التوحيد مستلزم للاقرار بوجوده تعالى عبويا بصفاته المختصة به تعالى ولا ذعان بانه لا يستحق للعبادة الا الله تعالى لا يمكن يدون الاذعان بوجوده تعالى كذا لك فالتكليف بالتوحيد مستلزم للمعرفة بمعرفة تعالى بعنوان وجوب وجوده وخلقه للعالم ونحو ذلك والثاني ان اهل مكة وما والاها كانوا معترفين بوجود واجب الوجود وانما خالق العالم وانما كان كفرهم مرجع اذعانهم بوجود الالهة الاخر زعمهم انهم يستحقون العبادة كما يستحق الله تعالى فكفرهم الله تعالى بالاقرار بنفي استحقاقهم للعبادة وبارك في العبادة فخصه بمن هو واجب الوجود وخالق العالم والرابع ان الاقرار بمرطاهر فتناسب الحال التكليف به في اول الامر فانه يظهر لكل احد المطيع فيه عن العاصي بخلاف المعرفة فانها كانت من الكيفيات النفسانية ومما لا امور الباطنية فلو وقع التكليف بها اول الامر لمتمايز لكل احد المطيع من العاصي فاقضت الحكمة الالهية ان يكلف اوليا بامر ظاهر ليمتاز المطيع عن العاصي بعد تدخل في قلوبهم المعارف للحق باقامة البرهين والشواهد الدالة عليها كما يظهر بالرجوع الى الكتاب لا اله الا الله ما قال من تفاوت الناس بحسب تفاوت عقولهم في قبول مراتب العرفان فهو كذلك بل لا يعبد عندنا الا ان يحصل معرفة الله لصاحب القوة القدسية ولغيره من الانبياء من جميع الجهات التي في وسع البشر وبعضها بدور الاكتساب فان النظر في يجوز ان يكون بدنيا بنسبة بعض افراد الناس بخلاف البدني في الحق في موضعه وحينئذ يجوز ان يكون مكلفا بها وهذا ليس بعيدا فان اكثر الواجبات واجبة بنسبة بعض الاشخاص دون بعض كما لا يخفى في وقال بعض المحققين في وجوب خفائه تعالى عند العقول مع كونه تعالى اظهر الموجودات كلاما طويلا لطيفا انيقا اردنا ايراد ذلك المقام وذلك في هذا العلم ان اظهر الموجودات واجلاها هو الله عز وجل وكان هذا يقتضي ان يكون معرفته اول المعارف واسبقها الى الاقيام واسهلها الى العقول ودر لا اله الا الله من ذلك فلا بد من بيان السبب وانما قلنا ان اظهر الموجودات واجلاها هو الله تعالى لا تقصده الهمثال وهو اننا انما انفسنا في غيظ لا

كما كون جساماً أظهر الموجد فحق وجوده قد رتبته الخياطة اجلي عندنا من سائر صفاته الظاهرة والباطنة اذ صفاته الباطنة
 كشهوته وغضبه وخلقه وصحته ومرضه كل ذلك لا تعرف وصفاته الظاهرة لا تفعل بعضها وبعضها تشك فيكم قدر طوق
 واختلافون بشريته وغير ذلك من صفاته اما حيوته وقد توارثته وعلمه وكو نه حيوانا فانه جلي عندنا من غير ان يتعلق ^{البصري}
 بخلق وقد توارثته فانه هذا الصفا لا تخفى من الجواس الخس ثم لا يمكن ان يخرج خلق وقد رتبته وارادته لا يجتاز حركة فلو نظرنا الى كل ما في
 العالم سولم يعبر به صفاته على كبدليل واحد ومع ذلك كله واخره وجو الله وقد رتبته وعلمه سائفا يشهد له بالضرورة كل ما شاهدنا ذلك
 بالجواس الظاهرة والباطنة من جبرمدا ونبأ وشجر وحيوان وسماء وارض وكوكب وبر وبحر وهو عرض بل لو شاهد عليه انفسنا واحسانا
 واصنافنا وقلوبنا وتغير قلوبنا وجميع اطوارنا حركاتنا وسكناتنا وظاهر الاشياء في علمنا انفسنا ثم محسوساتنا بالحواس
 الخمس ثم مدركاتنا بالبصري والعقل وكل واحد من هذه المدركات له مدرك واحد وشاهد واحد ودليل واحد وجميع
 ما في العالم شواهدنا طاقة وادلة شاهدين بوجود خالقها ومدبرها ومصرفها ومحركها واذلة على علمه وقد رتبته ولطفه في
 الموجودات المدركة لا حصر لها فان كان حيوة الكائنات ظاهرة عندنا وليس يشهد له الا شاهد واحد وهو احسانا من حركات
 فكيف لا يظهر عندنا من لا يتصل في الوجود شيء داخل نفوسنا وخارجها الا وهو شاهد عليه وعلى عظمتته وجلاله اذ كل ذرة في
 تنادي بلسان حالها انه ليس وجودها بنفسها ولا حركتها بذاتها وانما يحتاج الى موجد ومحرك لها يشهد بذلك اولا تركيبها
 وايتلاف عظامها ولحمها واعضاءها ونبأ شجرها وتشكل اطرافها وسائر اجزائها الظاهرة والباطنة فانا نعلم انها كائنات
 بنفسها كما نعلم ان يد الكاتب تحريك بنفسها ولكن لما لم يتبين في الوجود مدرك ومحتسب ومعقول وحاضر وغائب الا هو شاهد
 ومعرف عظمته في حقها فانبهرت العقول ودهشت عجايزه فاذن ما يقصر عن فهمه حقولنا له سببا احدهم كخفائه ونفسه في
 غيبه وذلك لا يخفى مثاله والاخر ما لا يتناهى وضوحه وهذا كما ان الخفاش ضعيف ببصرة نور الشمس اذا شرف فيكون قو
 ظهوره مع ضعف بصره سببا لا يمنع بصره فلا يرى شيئا الا اذا مزج الطلام بالضوء وضعفت ظهوره فكذلك عقولنا ضعيفة
 ومجال الحضرة الالهية في نهاية الاشراف والاستنارة وفي غاية الاستغراق والشمول حتى لا يشذ عن ظهوره ذرة ^{من الممكن}
 السموات والارض فضا ظهوره سبب خفائه فبما ان من يحب باشراف نوره ولخفى عن البصائر والابصار ظهوره لا يتجرب ^{لخفاء}
 ذلك بسبب الظهور فان الاشياء اذا كانت دون النقيض ادركت المتفرقة على قرب ولما اشركت في الدلالة على نسق واحد
 استكمل الامور مثاله نور الشمس اشرق على الارض فانا نعلم انه عرض ^{في} مراكب اعراض بحيث تفي الارض ويروى عند غيب الشمس
 فلو كانت الشمس لئمة الاشراف ولا غروب لها لكانت انظر ان الالهية في الاجسام الا الوانها وهي السواد والبياض وغيرهما فانا
 لا نشاهد الا سوادا او لبيضا او لوانا البياض واما الفش فلان ذلك وحده لكن لما غابت الشمس واطلمت المواضع
 ادركت تفرق بين الحالتين فعلمنا ان الاجسام كانت قد استضاءت بضوء وانصفت بصفة فارقها عند الغروب ففرقنا
 وجود النور بعد منه وما كنا نطلع عليه لولا عدمه لا بعشر يد وذلك لما شاهدنا الاجسام متشابهة غير متفقة في الظلام والنور
 هذا مع ان النور لظهر المحسوسا اذ به يدرك سائر المحسوسات فاما هو ظاهر في نفسه وهو ظهر لغيره انظر كيف نصق اسبها مارة
 بسبب ظهوره لولا طريان صفة اذن الرب تعالى هو اظهر الامور وبه ظهرت الاشياء كلها ولو كان له عدم او غيبة او غير
 لا نهدمت السموات ولا ارض وبطل الملك والملكوت ولا درك التفرقة بين الحالتين ولو كان بعض الاشياء موجودا وبعضها
 موجودا بغيره لا درك التفرقة بين الشيئين في الدلالة ولكن دلالته عامة في الاشياء على نسق واحد وجوده دائم في الاحوال
 يستحيل خلافه فلا جرم اوردت شدة الظهور فحذا هو السبب في تصور الانها ماما قويت بظهوره وانصفت بصفته في حال ^{عقل}
 امره كيري الا الله وافضاله واقواله التي هي اثر من آثار قدرته وهي باجتهلته فلا وجود لها بالحقيقة وانما الوجود الواحد الحق الذي

به وجود الافعال كلها ومعرفة حاله فلا ينظر في شيء من الافعال الا ويرى فيه الفاعل ويدل على الفعل مرجح انه سائر
 ارض وحيوان وشجر بل ينظر فيه مرجح انه صنع فلا يكون نظره مجاوزا منه الى غيره كمن نظر في شعر انسان او خطه او قصيفه
 وراى فيه الشاء والمصنف وراى آثاره مرجح هي آثاره لا من حيث انها صبر وعصف وزاج مرقوم على بياض فلا يكون قد نظر الى
 غير المصنف فكل العالم تصنيف لله تعالى فمن نظر اليها مرجح انها فعل الله تعالى وعرفها مرجح انها فعل الله وجها مرجح
 انها فعل الله لم يكن ناظرا الا في الله ولا عارفا الا بالله ولا محبا الا لله وكان هو الموحد الحق الذي لا يرى الا الله بل لا ينظر الى نفسه
 مرجح نفسه بل من حيث هو عبد لله فهذا هو الذي يقا فيه انه في في التوحيد وانه في نفسه وليد الاشارة بقول من قال
 كتابا نصيبنا عنا فبقينا بالحق فلهذا امي معلومة عند ذوي البصائر استقلت لضعف الافهام عن ذكرها وقصور قدرة العلماء عن ايضا
 وبما انها عبارة مفهومة موصلة للغرض الى الافهام ولا تشتت اذهانهم واعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم مما لا يهمل
 هو السبب في وصول الافهام عن معرفة الله تعالى وانضم اليه ان المذكرات كلها التي هي شاهدة على الله تعالى ايد ركها الانسان في
 الصبي عند فقد العقل قليلا قليلا وهو مستغرق الهمم بشهواته وقد اسرى دركاته وحسوساته والفهم اسقط وقوعها
 قلبه لطول الانس ولذلك اذا راى على سبيل الفجاءة حيوانا غريبا او فعلا من افعال الله خارقا للعادة عجيبا انطلق لسانه بالتمتع
 طبعافقا سبحان الله وهو بطول النهار نفسه واعضائه وسائر الحيوانات المألوفة وكلها شواهد قاطعة ولا يحسن بشاؤها
 طول الانس لها ولو فرح كحلمه بلغ عاقلة انقشعت غشاوة عن عينيه فامتد بصره الى السماء والارض واستنار والنبات
 والحيوان دفعة واحدة على سبيل الفجاءة يخاف على عقله ان ينهمر لعظم تعجبه من شهادة هذه العجائب على خالقها فهذا واما
 من اسباب مع الافهام في الشهوات التي سدت على الخلق سبيل الاستضاءة بانوار المعرف والسياسة في بحارها الواسعة فكلما
 اذا صارت مطلوبة صارت معاندة فهذا امر لا يحقق ولذلك قيل له لقد ظننت اني لا تحققي على احد في الا على الا كنه لا يعرف
 القمر اذ لم يطلع بمظهر محجبا وكيف يغير من البهرت استنارة انتهى لا يخفى عليك ان هذا الكلام في نفسه لا اعتبار عليه فان
 مراعاة من النظرية هو الخفاء وعدم براهنة المعرفة باي سبب كان كنهه لا يصلح لخلق جبهة كلام اهل البدعة وتاويل زندقته كما
 اوضحنا بحمد الله في شهابنا الثاقب **المقدمة الرابعة في تحقيق ان معرفة الله تعالى واجبة ام لا وما كان اثبات شيء**
 شيء فرع تصديق الطرفين وقد بين قبل ذلك المعنى المعرفة فلذا استكملنا قبل المقصود في معنى الوجوب وبيان المراد به في هذه
 المقام اعم لان الوجوب في اللغة بمعنى اللزوم وبهذا المعنى يقال اوجب الله على نفسه التوجه في الاصطلاح كون الفعل على وجه
 فاعله المدح تاركه الذم وهذا هو المراد من قوله اللطف واجبه على الله تعالى والظاهر البعنيين في افعال الله تعالى متساوية
 وقد يضاف الى هذا المعنى قيد استحواك الثواب على فعله والعقاب على تركه وبهذا المعنى لا يطلق الوجوب على افعال الله تعالى
 وهذا هو المقصود من الوجوب الذي يزيد اثباته للمعرفة فتقول المعرفة واجبة اجزاء من الامم الا من شق منه قليلة لا يعجز
 اما عندنا فاجبة عقلا لا سمعا والكار السمع قد دل عليه ايضا كما استعرف لان كل من كمل عقله اذا رجع الى نفسه يرى عليها
 نعم ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسدية ويعلم بدها انها ليست من قبيلها ولا من نفسها فاعلم
 بالضرورة ان لها منعمها وقد فطر الله عبادا على استحقاق مقابلة النعم بالشكر واستقباح صفة فقلم بدها ان شكر النعم واجبة
 يحجب نفسه خوفا في ترك الشكر ودفع الخوف عن النفس واجبة بدها ولا شك في ان شكر النعم لا يمكن بدون معرفة النعم فيكون
 معرفة النعم واجبة وهذا هو المطلوب وجب ما يمكن ايراده من قبل القائلين بعدم وجوب المعرفة عقلا على هذا الدليل اقول
 الاول ان الوجوب متضمن للمعنى الثواب الثواب امر محض ولا يستقل العقل بامر كه فكيف يسمع دعوى وجوب المعرفة ووجوب الشكر
 او دفع الخوف عقلا والثاني ان المعرفة ان يجب فاما يجب لتوقف الشكر عليها والشكر انما يجب لدفع الخوف الحاصل من ترك الشكر

المقدم الرابع في وجوب معرفة الله واجبة ام لا
 تحقيق ان معرفة الله واجبة ام لا
 حكم وجوب المعرفة

فوجوب المعرفة لدفع الخوف والحال ان المعرفة والنظر فيها مستلزمة للفهم لان احتمال الخطاء قائم فحقوق العقاب بحاله والعناء والتعب
زيادة والثالث اننا نقول ليس من الافعال ما يتصف بالعجب عقلا اى يستحق العقاب على تركه لقول الله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ونقول لتعارس سلا عبثا ومن الذين لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل الرابع ان وجوب الشكر لدفع الخوف والحال
ان الشكر مستلزم للخوف لاحتمال ان لا يقع الايقان لانه كالاستهزاء لمخاطبة الدنيا بالنسبة الى خوار رحمة الله الخامس ان الاسلام توقف
الشكر على المعرفة التي تريدون اثبات وجوبها بل يكفى فيه معرفة المنعم حيث تمنع ما تمنع فحسب كان وهذه المعرفة بديهة كما عرفتم ومقدرة
على النظر المتقدم على المعرفة والسادس اننا لانسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم في اثباته اذا توقف واجب مطلق على شيء
وله يكون ذلك الشيء واجبا بل جازا الترتيب فرضنا تركه ففى تركه وعد لا يجوز ان لا يقع ذلك الواجب واجبا ولا يمكن واجبا مطلقا بل يكون
مقيدا وقد فرضنا كذا كذا بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالبحر
قلنا لانسلم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه محال وانما المانع ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر
لاسترة فيه والجواب عن الاول بان الثواب انما يتوقف على السمع اذا اراد به عطية يستحقها العبد من الله تعالى دائما في دار الاخرة
والعقاب بخلاف ذلك اما اذا اراد به التمتع السحق المقادير للتعظيم والالجلال والاضرار المقارن للخرى والهوان فلا نسلم
انما بذلك المعنى موقوفان على السمع اذ الحكماء الذين ما كانوا يوجبون للشرع كانوا اقليل بالمعاد الرحمان والمعبرين عن خبراء
الاعمال بالثواب والعقاب كما اوضح به المحقق الطوسي طيب الله مشهده في قواعد القواعد على ما نقل عن حجة قائل المسئلة
الرابعة في الثواب والعقاب اما بدنيان كاللذات الحسية واما نفسيان كالتعظيم والالجلال والخرى والهوان الخ ويرد في هذا
المقام اشكال عويص لا يزال ينتج في صدره وهوان عمدة مقصودنا من ذلك البعث ايجاب المعرفة على من لم يحصل له المعرفة ماصلا
والعلم بالثواب والعقاب وان لم يتوقف على السمع لكنهما موقوفان على المعرفة البتة فمن لم يحصل للمعرفة بوجود البار كيف يلزم
عليه وجوب الشكر ودفع الخوف الذي موقوف على معرفة البارى التي موقوفة على النظر الموقوف على وجوب الشكر ودفع الخوف ويجوز ان يعلم
باستحقاق المدح والثناء من الحكيم وان كان مدركا بدون المعرفة لكنه لا يوجب العلم باستحقاق الثواب والعقاب المتأخرين من معرفة
البار تعالى كما لا يخفى والجواب الذى الهتم به رقى هو العلم بتربى الثواب والعقاب على فعل وترك فعل انما هو موقوف
على العلم بوجود المنعم في الجملة وهو حاصل لكل احد بداهة كما عرفت وهذه المعرفة موقوفة على النظر المتقدم على المعرفة بعنوان اثنائه
واجب الوجود وخاتمة العالم ونحو ذلك والجواب عن الاشكال الثانى بان حسن الشكر وجوبه ووجوب ما يتوقف عليه معلوم واحتمال
الخطا في المعرفة بالاخلاق في طريق الاكساب من تصور الناس وسوء اختيارهم لا يوجب ترك الواجب ولو فرضنا فرضا محال لا وقوع
الخطا ومع بذل الجهد وعدم القصور بوجه من الوجوه فينبغي ان يكون معذورا والا يلزم تكليف ما لا يطاق اما الغناء
فموجب لزوم الاجرة فان افضل الاعمال اجورها وعن الثالث فانها مخصوصة بالاوامر الشرعية والمراد من الرسول اعلم من ان يكون نبيا
او عقلا محبا ان العقل الصحيح الخالص عن شوائب الوهم حجة من حجج الله وسراج منير الحق بان نفى التعذيب لا يدل على نفى استحقاق
التعذيب والوجوب انما هو الثانى فيجوز ان يكون الفعل واجبا على العبد ولم يعذب به الله على تركه تفضلا والاية الثانية انما تدل على
عنايته على تقدير عدم ارسال الرسول يكون للتاس عند ترك الواجب والحرمان في الجملة وهذا مسلم بنسبة الواجبات والحسنات المتبعة
وعن الرابع بان حال الشكر معلوم بداهة فالنكر مكبر وبالاعراض حقيق ولا نسل استلزام الشكر الاستهزاء وكأنه لم يرفع
سمعه قول الشاعر باي ملحة يمشى سليمان بردن في عيب است وليكن هنراست الزمودة وعن الخامس ان تعظيم كل شخص على
قد منزلته وجلالة قدره فانه لم يكن كذلك لم يكن تعظيما بل استهزاء كما هو مشاهد ومعلوم بالضرورة فلا بد في الشكر ان
هو عبارة عن تعظيم المنعم من معرفة المنعم تفضيلا يمكن اداء الشكر على وجه السادس بان اجازة ترك المقدم مع عدم

ان من طرق الاثر بالسلب
ان لفظ الجنة في القرآن في سياق
ينفي تنفيذا الاستغراق في وجوبها
وجوبها في الجاهل بقبض السلب
البحر في الجواب القوي
فجعل على وجوبها في الجاهل بقبض
الاطعام التي طريق في الجاهل بقبض
راغب

العلم بصدق حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية المتعلقة بمعرفة الله تعالى مراتب موجبة يرسل الرسل ويؤيدهم
بالمعجزات غير مصدرة للكاذبين لا يكون ضروريا بل نظريا فالمكلف ان يقول لا اعرف بعد ذلك الا بالنظر والنظر
لا يخلو الا اذا وجب العلم بطلقا او في المعرفة وعرفت وجوبه ولا اعرف وجوبه الا بقولك وقولك ليس بحجة قبل العلم بصدق
فإنقطع حجة النبي ولا يبقى له جواب يخص به فيتوقف ذلك بعثة الرسل حيث لا يحصل الا بقبولها الى احوالهم ويكون
الخالف لهم موعودا وتوجه آخر لو كان وجوب المعرفة بالسمع لزمل ذلك المعرفة بالاجابة على غير التوقف فثبت من وجوب
على الاجابة لزم الدور وهو باطل قطعا واجيب عما اول بان النظر واجب عليه بحسب نفس الامر وهو ليس بتوقف
على العلم بالوجوب واعتقاده به الا ترى ان انكار مكلفي بالاجابة مع غفلة عن وجوبه عن التوقف بان وجوبه
متوقف على الاجابة بحسب نفس الامر على العلم بالاجابة الغافل الذي لا يحسن تكليفه اتفاقا انما هو من غير فهم الخطاب
لم يقل له انك مكلف بمعرفة الله بان الانسان انما يعاقب على ترك فعل او ارتكابه مع عدم العلم بوجوبه او حرمة
اذا كان عارفا من جملة العقل والنقل لوجوب تحصيل العلم به فالكاثر في عاقبة على عدم قبول الاجابة على ترك سائر الواجبات
وارتكاب سائر المحرمات كما هو مذهب الحق مع عدم العلم بوجوبها وكذا جاهل المسئلة غالباً لانه عالم بجملة العقل
بوجوب النظر فيها والفحص البالغ فكشف حقيقة الحال وتحصيل العلم بحسب عناية وتوجه الاعتراض حيث يدان مع العلم
بوجود النظر والفحص عن حقيقة الامر لم ينظر حتى حصل العلم بوجوب الامور التي واجبه عليه اما اذا لم يكن كذلك فالعقاب على
ترك الفعل او ارتكابه مع عدم العلم بوجوبه او حرمة تكليف الغافل الا ترى ان العبد اذا كان في موضع بعيد
المولى وجاء احد عنده وقال مولا انك امرت ان تعطيني الف دينار وقد كان الامر كذلك لكن العبد حيث لم يشب عند
ان مولا اوجب عليه اطاء الف ولم يكن صدق الرسول راجحاً اعانك به لم يدع طرفة عين فلو عاقب مولا ح على عدم
اعطائه الف كان عقابه غير مستحسن عند العقلاء والعبدان يقرون له بوجوبه والحال اني ما كنت عالماً بامر مولا فلو قال المولى
لم تفحص حتى تحصل لك العلم بصدق العلم بوجوبك اطاء عليك فلعبدان يقول ما كنت عالماً بامر مولا بالتقصير وكان
احتمال امر مولا بالتقصير عندك مساوياً لاعتراك على الفحص وقضاء العقل ليس بمعتبر عندك وعندك حينئذ يلزم ان
المولى وعدم انتماض حجة في التعذيب والله سبحانه الباع على الناس على انفقوا وكان الوجوب بنفس الامر مع بلوغ الحكم بوجوب
شيء او حرمة كافي في التعذيب لزم التزام القول باستحقاق العلماء الاربعة اعني المال والاباحيقه والشافعي الممثل
وغيرهم العذاب لا جل كثره اختلافاتهم واطلاع احد منهم على قوى الاخر في الوجوب والحرمة بخلاف رايه ضرورة مطابقة
بعض فتاوى كل منهم لنفسه من دون الاخر وهذا بعيد عند الحنفي ولئن تنزلنا عن هذا المقام فنقول غاية ما في الباب
حواز استفادة الوجوب من السمع لا عدم استفادته من العقل فثبت ان وجوب المعرفة ليس بموقوف على السمع وهذا هو
المطلوب وايضا اورد على هذا الدليل بان لزوم انما لا يبيد مشترك الا لزام بين الوجوب العقلي والشرعي فما هو وجوبكم
فهو جابنا وانما كان مشتركاً لانه لو وجب النظر للعقل فوجوبه ليس ضروريا بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدور
مفتقرة الى النظر دقيقة من ان المعرفة واجبة وانما لا يتم الا بالنظر بان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ
لا انظر اصلاً ما لم يجب ولا يجب انظر فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وجوباً على الاخر واجيب بان العلم بالبداهة
ان النظر يزيل الخوف مع قطع النظر عن تلك المقدمات ودفع الخوف واجب فيكون النظر في معرفة الله واجبا وهذا هو
المطلوب اما السمعيات التي قد دلت على وجوب النظر كما اشترانا اليه سابقا فكثيرة منها قوله تعالى قل انظر الى السحاب
والارض وما تغيى الايات والنذر عن قوم لا يؤمنون بناء على ارجحية الامر للوجوب ومنها قوله تعالى قل انظر الى السحاب
والارض وما تغيى الايات والنذر عن قوم لا يؤمنون بناء على ارجحية الامر للوجوب ومنها قوله تعالى قل انظر الى السحاب

في وجوب النظر في الله تعالى

لو قلعت رمانة فاحلت بعضها وحرمت بعضها شهدت ما حرمت حرام وما حلت حلال فقال الحسين ان تقول بقول
 يعني يقول بوجوه عليه السلام وايضا قد ورد هذا للمسلمين ونحو المسائل وايضا عن الصادق عليه السلام انه يهوى عن الكلام
 فقبل له ان يخرج اليه لالام المحقق فقال خاصه من علم من علمنا فان خصموه قد خصموا واخصاروى المكتبة عن
 للتشريع قال الصادق والله ما نقول الا بقول ابيك عليه السلام وانما نكلم عليه فاقبل ابو جعفر فقال اذا كنتم لا تسلمون بكلام ابائي
 فبكل ما بكم وعمر يدون ان تبككموا وقد حاول بعض الافاضل من الفقهاء السجدة الاخبارية بامثال هذه الاخبار الطعن على المسلمين
 كما حاول باموال الطعن على الجتهيل وذلك في غير منتهى لانه لا يستطيع هو ولا غيره انكار جميع قسام الكلام لما تواتر عنهم عليهم السلام
 العمل به والامر والحث عليه فلذا انما كلامه في ذلك انما مضطربا الاضطراب فارة يقول كلام المستحسن هو الذي ثبت ليله او مدلوله
 عن الجماعة وانه يظهر منه الدليل العقلي مع وجوب النقل فيه فارة ان كلام المستحسن هو الذي يكون بلفظه وادع عن البعض او مدلوله
 للفرض المعلوم منه وانه يقول الكلام الغير المستحسن هو الذي يكون مشتقا على مقتضى طنية عقلية تقتضي هذا العبارة اذا كان مشتقا على
 مقتضى سمعية وانكاظية او وهمة فهو الكلام المستحسن بالجملة لم يظهر مقتضى من كلامه من القرض به لا يليق بامثالي وان
 اردنا تصحيح الحال لديك فاستمع لما سألوا بين يديك فاقول في الكافي باسناد عن يونس بن يعقوب قال كنت عند عبد الله بن فورم
 عليه رجل من اهل الشام فقال اني رجل صاحب كلام وفقه وفرائض وقد جئت لمنطقة اصحابك فقال له ابو عبد الله
 كلامك من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله او من عندك فقال من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله والله ومن عندك فقال
 ابو عبد الله عليه السلام فانت اذا شربك رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا فاستمعت الوحي عن الله عز وجل يخبرك
 قال لا قال فحب طاعتك كحبيب طاعة رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا فالتفت ابو عبد الله عليه السلام الى فقال يا
 بن يعقوب هذا قد خصم نفسه قبل ان يتكلم ثم قال يا يونس لو كنت تحسن الكلام كمن قال يونس قالوا فها احسن فقلت لمجيبا اليك
 اني سمعتك تنهى عن الكلام وتدين ويل لاصحاب الكلام يقولون هذا ينقاد وهذا لا ينقاد وهذا ينساق وهذا لا ينساق وهذا
 وهذا لا عقله فقال ابو عبد الله عليه السلام اغاملت فويل له من ترك ما هو عليه وما يريدون ثم قال لي اخرج الى الباب فانظر من
 ترى من المسلمين فادخله قال فدخلت حوران بن عيسى وكان يحسن الكلام راودت الاحول وكان يحسن الكلام وادخلت هشام
 ساله كان يحسن الكلام وادخلت قيس بن المصبر كان يحسن الكلام وكان يحسن احسنهم كلاما وكان قد تعلم الكلام من علي بن
 الحسين لوات الله عليه قال فلما استقر بنا المجلس وكان ابو عبد الله عليه السلام قبل
 الحج يستمر اياما في جبل في طرف الحرم في فارة مصرية قال فخرج ابو عبد الله عليه السلام راسه مرفا فاذاهو ببعض
 فقال هشام وركب الكعبة قال فظننا ان هشام ارجل من ولد عقيل كان شديدا الجبنه قال فورد هشام بالحكم وهو اول انخط
 الحجة وليس فينا الامر هو اكبر سنامنه قال فوسع ابو عبد الله عليه السلام وقال يا نضر يا بقلبه ولسانه يدير ثم قال يا حوران
 كلم الرجل فكله فظهر عليه حوران ثم قال يا طاقى كلمه فظهر عليه الاحول ثم قال يا هشام بن سالم كلمه فتعارفوا قال
 فقال ابو عبد الله عليه السلام قيس الماصركلمه فكله فاقبل ابو عبد الله عليه السلام
 يصحاح من كلامه ثم قال اصاب الشامي فقال الشامي فكله هذا الكلام يعني هشام بن الحكم فقال النعمه قد ل هشام
 صلتوا به من هذا فغضب هشام فخرج ثم قال الشامي يا هذا الربك اضرب خلفك ام خذك لا ثم قال الشامي بل ردت
 فظهر خلفك قال فظهر بظرفه له اذا قال اناهم حجة ودليلي لا يتشتتوا ويختلفوا في الفهم فيقيم اودهم ويخبرهم بغير من
 عنهم قال فمن هو قال رسول الله صلى الله عليه وآله قال هشام فبعد رسول الله صلى الله عليه وآله من هو قال الكتاب
 السنة قال هشام فكل ينفعنا اليوم الكتاب السنة في رفع الاختلاف عنا قال اناى نعم قال فلما اختلفنا

منظره من
 اهل الشام
 هشام

افارة سلتة بين عمودين ١٣٨
 غيب في الامم خبايا من باب طيب
 اى اسرار فيهم ومنه فيهم
 ١٢٤

انا وانت وست البيت من الشام وفيما قلنا يا ابا القاسم فقلت للشامي فقال ابو عبد الله عليه السلام للشامي ما لك لا تسلم قال قلت
ان قلت لم تختلف كذبت وقلت ان الكتاب في السنة يرفعنا عن الاختلاف بطلت لانها محتملان الوجوه وان قلت وقد
اختلفا وكلاهما من ايدى الحق فلم يتفعا اذا الكتاب والسنة الا ان لي هذه الحجة فقال ابو عبد الله عليه السلام سله تجد
مليا فقال الشامي يا هذا من انظر الخلق انهم ام انفسهم فقال هشام ربهم انظر لهم منهم لا تفهم فقال الشامي ففعل
من جمع لهم كلتهم ويقوم اودهم ويخبرهم بحقوقهم من باطلهم قال هشام في وقت رسول الله صلى الله عليه واله والساعة
قال الشامي وقت رسول الله صلى الله عليه واله رسول الله والساعة من فقال هشام هذا لقاعد الذي تشد اليه الرجال
يخبرنا يا خبار السماء ورافة عن اب عن جد قال الشامي فكيف لي ان اعلم ذلك قال هشام سله عما يدرك قال الشامي قطعت
عدي فعلى السؤال فقال ابو عبد الله عليه السلام يا شامي اخبرك كيف كان سفرك وكيف كان طريقك كان كذا او كان
فا قال الشامي يقول صدقت اسلمت لله الساعة فقال ابو عبد الله عليه السلام بل امت بالله الساعة ان الاسلام قبل الازمان
وعليه تيوارثون ويتناكحون والامان عليه ثابرون فقال الشامي صدقت فان الساعة اسم تدان لا اله الا الله وان محمد رسول
الله صلى الله عليه واله والى وصي الاوصياء ثم التفت ابو عبد الله عليه السلام الى حمران فقال يخبرني بالكلام على الاثر
فقصيب والتفت الى هشام بن سالم فقال تريد الا تروا لا تعرفه ثم التفت الى الاحوال فقال قياس روع تكسر باطلا
الا ان باطلك اظهر التفت الى قيس انا صر فقال تسلم واقرب ما يكون من الخبر عن رسول الله صلى الله عليه واله وابعد
ما يكون منه تمنع الحق من الباطل وقيل الحق يكفى عن كثير الباطل انت والاحول فقال رجلان قال يونس فظننت والله انه
يقول لهشام قريبا فقال له انما قال يا هشام لانك قد تقع تلوى رجلك اذا همت بالارض طر متلك فليستكم الناس فاق
الزلة والشفاعة من رايها ان شاء الله قال مولا الصالح قوله عليه السلام فانت اذن شريك رسول الله صلى الله عليه واله
على ان اصول العقائد ينبغي ان تكون مستندة الى صاحب المشرع كقوله وما وقد صرح به ايضا الشريف في حاشيته على شرح
المختصر وبالغ فيه الفاضل الامين الاستاذ ابا دى في الفوائد المدنية وشرح على من تكلم بعقله في المعارف الالهية وهو الحق
الصريح والمذهب الصحيح ولازم ان يكون الخاطئ السالكون بمقتضى عقولهم معذرين يوم القيمة ثم قال قوله عليه السلام
ان تركوا ما اقول وذهبوا الى ما يريدون من البطال المخترعة والمبادى المتبدعة التي لا يزداد صاحبها من الحق الا بعدا ومن القوي
الا ضلالا وفيه دلالة على ان علم الكلام حق ولكن لا بد سماعه من المعصوم والعلامة ذموا الكلام ذمما عظيما وانشئت
ذلك فقول قال عياض في تفسير ما رواه مسلم عن النبي صلى الله عليه واله قال ابغض الرجال الى الله الا التلخضم الا لاله
الشديد الخضومة والخضمة الحادث في الخصم وقال القرطبي في حله الخصم يسكون الضاد وكسرها اسم للخاصم والخصم
المنغوض هو الذي يقصد بخضومته دفع الحق بالوجوه الفاسدة واشد ذلك الخصم في الدين كخضومة اكثر المتكلمين
المعرضين على الطريق التي ارشد اليها الكتاب والسنة وسلف الامة الى طريق مبتدعة واصطلاحات مخترعة وقوانين
جد ليتردب بها على اخذ فيها شبهة يعجز عنها وشبهة يذهب اليها مع ما واحسنهم انفسا لا عنها احد لهم لا اعلم فتم
من عالم فساد الشبهة لا يقوى على حلها او كمن منفصل عنها لا يدرك حقيقة علمها ثم ان هؤلاء المتكلمين انكبوا انواعا
من الحال لا يرتضونها الاطفال فاخذوا يبحثون عن تحيز الجوهر عن الاكوان والاحوال ثم انهم بحثوا عما سكت السلف
عن البحث فيه فيبحثون كيفية تعلق صفاته تعالى وتعدد احوالها في نفسهم وهل هي الذات او غيرها وهل الكلام واحد
منقسم وهل تقسيمه بالانواع او بالادوات وكيف تعلق به في الاول بالماضي هل يمتد
ذلك التعلق ام لا وهل امرنا بالصلوة فهو عين امرنا بالزكاة الى غير ذلك مما لم يجلت التي صاير المشرع بالبحث عنها

اصحابه ومن تبعهم عنها فانه بحث عما لا يعلم حقيقة نفسه مع علمه بوجودها اي جيبه فهو عن ادراك ما ليس
ان ذلك اعجز وغاية علم العلماء وادراك العقلاء ان يقطعوا بوجوده فاعل هذه المصنوعات منزلة عريضة تمامه وصفات الكمال ثم
ذا خبرنا الصادق عن شيء من اسمائه او صفاته قبلناه وما لم يتعرّض له سكتنا عنه هذا طريقتا السلف وبكفي في التبحر عن الحق من
اف المتكلمين ما ورد عن السلف ومن عمر بن عبد العزيز ليس هذا الحد من الدين في شيء وعن الشافعي لان لا يستلزم العبد
بكل ما في الله عنه ما عد الشريك خيرا من ان ينطق في الكلام وقالوا سمعت من يقول الاسم المستحق او غير ما شهدوا انه من اهل الكلام
بالدين له قال وحكي في اهل الكلام ان يضربوا ويطلقوا في القبائل هذا خبر من ترك الكتاب الستة واخذ في الكلام وقال احمد لا
سحب الكلام اهل الكلام زنادقة وقال ابن عقيل انا اقطع ان الصحابة ما قالوا ولا عرفوا الجوهرا والفرقان رايت
ان تكون مثلهم فكن وان رايت ان طريقة المتكلمين اولى من طريقة اهل البيت فبئس ما رايت وقد فضله الكلام باهله الى الشكوك وبكثير
نهم الاتحاد واصل ذلك انهم لم يجمعوا بما بعثت به الشرائع وطلبوا الحقائق فليس في قوة العقل ادراك ما عند الله سبحانه وتعالى
من الحكم الا انفسه به وقد رجح كثير من المتكلمين عن الكلام بعد اعمار مديدة حير لطف الله واطمهر حلياته فنهزم الامام
بولمعالى حكى عنه الثقات انه قال لقد جلت اهل الاسلام وعلومهم وركبت البحر الاعظم وخضت في الذي لم يدر عنه غيبه في طلب
الحق وهربا من التقليد والآن قد رجعت عن الكل الى كلمة الحق عليكم بدير العجايز واختم عاقبة امرى عند الرجل بكلمة
بخلاص وكان ابن الجوزي يقول لا صحابة لا تستغلوا بالكلام فلو عرفت ان الكلام يبلغ ما بلغت ما تشاغلتم به وقال احمد
رسنان كان وليد بن ابيان خالي فلما حضرته الوفاة قال للبنية اتعلمون ان احدا علم مني قالوا لا قال فاذا وصيكم تفعلوا
الوانعم قال عليكم يا عليه اصحاب الحديث فاني رايت الحق معهم وقال ابن عسقلان لقد بالغت في الاصول طول عمرى
فعدت الفهمهم الى مذهب الكتب ووصفت الشرائع حاله وما وصل اليه من الكلام وما له فتمتل سطره لقد
لفت المعاهد كلها وسير طرقي ببيتك المعالم فلم ازل اواضعنا في حيرة على ذوق فارعا من نادى وقال بعضهم
ان بالغ القوم الانكار وغفلوا عن شرف حال علم الكلام لانه اشرف العلوم لكون موضوعه في الذات العلية وما يحيط بها
ما يستعمل عليها الشرف الموضوع اول ان غير من العلوم يعدم في الاخرة وهو لا يعدم لبقاء متعلقه بل يزداد تساعا لان ما كان
علوما بالليل يصير معلوما بالبيان وقد اجمعوا على انه يجب ان يكون في كل عصر من يعرف ملوك الشهادة وينظر من
يتعرض لعقائد المسلمين والجواب ان الرد لا يقصد في شرفه ولا انقطاع فوائد ولا غير ذلك من الامور الموجبة لنقصه
اي قول انه علم غامض لا يدرك حقيقة الا الله سبحانه ومن حفظه الله تعالى عن الخطا وما غيرهم وان بالغوا فهم بعد
فهم الخلل الخطا والاضلال ليس للعصاة من عصية الله وبالحكمة اهل الكلام يجب ان يكون معصوما او من يسمع من المعصوم و
والصادق عليه السلام صرح في ذلك انه كلامه بعبارة وانا اقول يا الله التوفيق تحقيق المقام وتفتح اللام ناقد
ثبتنا بحمد الله وتوفيقه ان معرفة الله تعالى ليست ببديهة ونظرة يسهلها جمع كثير من المتحققين منهم الشيخ الصدوق
شيخ المفيد ودلالة الايات الكثيرة والاحاديث المستفيضة بحيث لا يجوز للعاقل المناظر فيه الجحد والانكار لما قلنا بعد ذلك
ايضا عرفت ان تلك المعرفة واجبة اجماعا الامم شي ذمة قليلة لا يعاينهم وايضا عرفت ان وجوبها عندنا عقل فحينئذ لا بد
كل عاقل اذا بلغ اوقبله ان ينظر ويتفكر حتى يحصل له معرفة الواجب تعالى بالدليل وشك ان القول بوجوده لا يستلزم على وجوب
كل ما يجب تقدم معرفة النبي بالكلام النبي والوصي على من لم يحصل له معرفة الواجب المقدمة على معرفة النبي والوصي
اقبله وافحش فسادا من قول الاشاعرة بوجوب معرفة الله قسما وانحصار فيه ونحوه فاعلم علماء جازما ان الانبياء والاروصيا
عليهم الصلوة والسلام كلهم مطبقون على ما قلنا لان المعصوم لا يجوز ان يحيط ويحكم ما يتخالف القطعيان وهذا احد

ثبتنا بحمد الله وتوفيقه
المصطفى في تاريخ علم
الكلام من جليلين ضعفين
ما في معنى كلامنا الصالح
العلماء

محصّل العلم والإجماع المصطلح عند إمامية كما يستفاد من كلام شيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي: فستقط ما قال هؤلاء
الصالح روح من أهل الكلام يجب أن يكون معصومين مع المعصومين في الصفات يقال: لو أعلّ المكلف ابتداء التكليف بمحصل
معرفة الواجب تعالى بالدليل الموصول إليها سواء كان سنوح مقدّمات هذا الدليل بحجج الحد من الضائب أو بالنظر والفكر أو بهذا
الحد من عقلاء الكملات الذين أشرفهم الأنبياء والأوصياء عليهم الصلوة والسلام إليهم وأجل هذا الهداية والتعليم
ومراتب هذه المصالح في الكتب السماوية والصحائف الأخيار المأثورة عن الأنبياء والأوصياء عليهم السلام مشحونة بالدلائل
العقلية الدالة على إثبات الواجب تعالى وعلى صفاته الثبوتية والسلبية وعدالة الله وعلى إثبات النبوة ونحو ذلك والقدح من هنا
أمر آخر وهو أن ليس كل دليل عقلي والكتاب والسنة بحيث يكون كل مقدّمه موقوفة مائة بدليّة بحيث لا يحتاج
إتمامها إلى نظر وفكر لا يدرك كل من أراد تحصيل المطلوب من دليله من حيث وينظر في قدماء دليلهم وهذا يجب على كل عالم
مستكمل أن ينصير إليه ورسوله والأئمة عليهم السلام بتمام مقدّمات دليلهم ودفع شبهات الخالفين المعادين المورثة عليهم ما وكذا دفع كل
ما استند الخالفون بالمقدّمات الفاسدة على مطالبهم الكاسدة كما هو مقتضى وجوب الأمر المعروف والنهي عن المنكر ومقتضى الأحاديث
الكثيرة المتضمنة على الحق على نصر الدين وأما البراهين ودفع شبهات الخالفين والقوى وجوب كون مقدّمات مقدّمات الدلائل
وكذا مقدّمات ما مقدّمات ما سموعة من الإجماع عليهم السلام وهذا التمسك بالتزام وجوب كون كل ما يدفع به شبهات الكفر
الخالفين مسموعاً من الأئمة الذين بالدلائل البراهين وهذا أعظم أسباب لبس الركان الشريعتين في موارث كثيرة حتى
لا تغد ولا يتحصّل من تلك الأمور عن نزعهم منهم عليهم السلام كما يظهر من المرجعة المسائل الكلامية المتعلقة بأصول الدين وأيضاً لا
لا يتحصّل على من تتبع الأخبار وتصفح الآثار أن لا زال أصحابنا السلفاء الماضين الذين شرفوا بصحبة الأئمة المعصومين
ورث حقهم المدايح العظيمة والمناقب الجليلة كان دأبهم المناظرة والمباحثة مع كل من يخالفهم أصاً من البراءة الدينية في
مواضع كثيرة بل لا نل ملققة من مقدّمات عقلية طرفاً حركية من العقلية النفسية معاً فيفتنونه بحيث لا يصل إليهم إلا التاويل وإنكار القول
بكوننا مستحقين عن الأئمة عليهم السلام التمسك بالشيخ الإسلام ورئيس المسلمين الشيخ المفيد الذي ورثه فحقه التوقيع عن صاحب العصر
والزمان الذي كان على مزيد جلاله الشيعي وعلوّ قدره عند الله ورسوله والأئمة عليهم الصلوة والسلام في مجالسهم قبل البغداد
والحشونة يزعّمون أن الذي نستعمله من المناظرة متفق على خلاف الأصول الإمامية ويخرج عن إجماعهم وإن تقوم لا يروى المناظرة ديناً
ينهون عنها ويرون عن إجماعهم بتدريج فاعلموا أنهم مستعملها فمن معك رواية عن أهل البيت عليهم السلام في صحفها أو تعمدت على
جمع القول ولا تمتق إلا ما خالفها وإن كان عليه إجماع العضاف يقال قد اخطأت العقيدة والحشونة فيما ادعى علينا من خلاف
جماعة أهل مذهبنا في استعمال المناظرة وأخطأ من ادعى ذلك أيضاً من الإمامية وتجاهل لا يفهمها الإمامية ورسول الله في علمه
كانوا يستعملون المناظرة ويدينون بصحتها بل تلقى ذلك عنهم الخلف ودأبهم وقد شجعت القول في هذا الباب في كتابي الكامل في
الدين وكتابي الإكمال في دعائه الذين ذكرت أسماء المعرفين بالنظر وكتبهم ومدائح الأئمة عليهم السلام ثم أنا ودي ذلك في هذا القول
حد ثام من جملة ما أوردت في ذلك الخبر أبو الحسن أحمد بن الحسين بن الوليد عن أبيه عن سعيد بن سعيد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن
يونس بن عبد الرحمن عن أبي الفطين عن أبي جعفر محمد بن النعمان عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال قال لي خاضعوا لهم في
لهما هذا الذي أنت عليه وبينوا لهم ضلالهم وباهلهم على عليه السلام أنته وإيضاً قال رحمه الله عليه شرحه لأحق أدات ابن أبي
الجدال قسمين أحدهما بالحق والآخر بالباطل فالحق منه ما موربه ومرغب فيه والباطل منه منه عن من جرح استعماله قال الله
تعالى لنبيه صلى الله عليه واله وجادلهم بالتي هي أحسن فامر بمجادل الخالفين وهو الحجاج لهم إذا كان جد النبي صلى الله عليه واله
خافوا لكافة المسلمين ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن وأطلق لهم جدال أهل الكتاب بالحجج وفهامهم عن جدالهم بالحق

نقل كل الشايخ المصنف
في كتابه المصنف في هذا
المقام

مسجوداً
واضاحاً
لشيخنا
الفاضل
الفاضل
الفاضل
الفاضل

وحكي سبحانه يا نوح قد جادونا فاكثرت جدانا فلو كان الجدل كله باطلا لما امر الله تعالى بنبيه صلى الله عليه وآله به وكان مستعجلا
 الاستبصار عليه السلام من قبله ولا اذن للمسلمين فيه فاما الجدل بالبطل فقد بين الله تعالى عنه في قوله الذين يجادلون
 آيات الله ان يصبر صوفى المجادلين الايات لدفعها وجدها وابتاع الشبهة فحقا لو قد ذكر الله عن جليله ابراهيم عليه
 وآله انه حاج كافر في ربه فقال اللهم اني ادعوك الى ربك الاله وقال قبحا عرجا به قومه وتلك جنتنا آياتها ابراهيم على
 نرفع درجات من نشاء وقال سبحانه امر الله بحجته فحالفه قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا وقال عز وجل كل اللطام كاجل
 السنة اسرائيل لانه وقال لنبيه صلى الله عليه وآله فمن حاجك فيه من بعد ملجاء لك
 من العلم لا آية وما زالت الامة عليهم السلام يناظرون في ديار الله ويحتجون على اعداء الله تعالى وكان شيخنا اصبهانى في كل عصر
 يستعملون النظر ويعملون بالحجج ويحادلون بالحق ويدفعون الباطل بالحجج والبراهين وكان الامة عليهم السلام يحسدونهم على ذلك
 ويمدحون ويثنون عليهم تفضلا وقد ذكر الكلبى رحمه الله في كتاب الكافي وهو من اجل الكتب المشيعة واكثرها فائدة حشد
 يونس بن يعقوب مع ابى عبد الله حين دمر عليه الشامي المناظرة فقال له ابو عبد الله وددت انك يا يونس كنت تحسن الكلام
 فقال يا يونس سمعتك عن الكلام وتقول ويل لاهل الكلام يقولون هذا اعتقاد وهذا لا يعتاد وهذا ايساق وهذا لا ينساق
 وهذا اعتقاد هذا لا يعتاد فقال ابو عبد الله انما قلتم ويل لاهل الكلام اصدروا الخلافة دعا حمران بن اعين ومحمد بن الطيار وهشام بن سالم
 وقيس الماصي وكلهم بحضرة وتعلم هشام بعدهم فاشق عليه ومدحه وقال له مثلك من تكلم الناس وقال عليه السلام وقد بلغه
 موت الطيار رحم الله الطيار ولقاءه نضرة وسرورا وقد كان شديد الخشوع عن اهل البيت وآل ابي الحسن شيخي جعفر عليه السلام
 محمد بن حكيم كمال الناس ويدفع الحق الذي انت عليه وبينهم الضلالة التي هم عليها وقال ابو عبد الله عليه السلام لبعض
 اصحابه حلو الناس بكلامهم فان حلوكم فانا الحجج وقال هشام بن الحكم وقد سئل عن اسماء الله واشتقاقها فاجابه عن ذلك
 ثم قال له بعد الجواب انهم يا هشام فهم الذين دفع به اعداءنا المسلمين في ديار الله وتبطل شهادتهم فقال هشام نعم فقال له
 الله وقال عليه السلام لطائفة من اصحابه بنيو الناس الهادي التي هم عليه وبينوا لهم ضلالة التي هم عليها وياهلوه في على بسط
 عليه السلام فامر بالكلام ودعا اليه وحث عليه فزدى عنه انه في رجلا من الكلام وامر اخيه فقال له بعض اصحابه جعلت فداك
 فنهيت ناع الكلام وامر هذا ايقا هذا اصبر بالحجج وارفع منه فثبت ان نهي الصادقين عليهم السلام عن الكلام انما كان لطائفة معينة
 لا تحسنه ولا تهتد الى طرقه وكان الكلام يفسد به والامر بطائفة اخرى لا ينجس به ويعرف طريقه وسبيله فاما الهوى عن الكلام في
 عن رجل فاما ان يخص بالهوى عن الكلام فتشبهه بخلقه ونجوره وحكمه فاما الكلام في توحيد ونفي التشبيه والتنزيه له والتفويض
 فما موربه ويرغب فيه وقد جلت بذلك انما كثيرة واخبار متظاهرة وان ثبت في كتابي الاركان في دعائم الايمان منها جملة
 وفي كتاب الكامل في علوم الدين منها باب استوقيت القول ومعانيه وفي عقود الدين جمل منها ما يعتقدها اغتت عما سواها والمتعاطي
 لا بطل النظر شاهد على نفسه بضعف التمسك وقصوره عن المعرفة وقوله عن مراتب الاستبصار والنظر غير المناظرة وقد يصح التمسك
 عن المناظرة لثمة وغير ذلك ولا يصح النهي عن النظر لان في العدول عنه المصير القليل والتقليد مذموم باتفاق العلماء ونص الفقهاء
 والسنة قال الله تعالى ذكرنا نكذب الكفار وذما لهم على تقليد هم انا وجدنا اباؤنا على امة وانا على انا هم مقتدون قل
 اؤنوحجتكم باهدى مما اوجدت عليه اباؤكم وقال الصادق عليه السلام من اخذ دينه من افواه الرجال ازالته الرجال ومن اخذ دينه
 من الكتاب السنة زالت الحبال ولم تنزل وقال عليه السلام اياكم والتقليد فانه من قلد في دينه هلك ارباب الله تعالى يقول
 اتخذوا حبارهم ورهبانهم اربابا من دواب الله ولا والله ما ضلوا وهم ولا صاموا ولكن الحلوا لهم حراما وحرما عليهم
 جلا لا يقتلهم في ذلك فعبدوهم وهم لا يشعرون وقال عليه السلام من اجاب ناطقا فقد عبد الله فان كان ناطقا عبد الله فقد عبد الله

له
 جز في بر السنة الى الج
 ١٢ صحاح

متطافرة

والكان على الشيطان فقد عبد الشيطان فلو كان بالتقليد صحيحا والنظر باطلا ولم يكن بالتقليد لطائفة اولى من التقليد لاخرى وكان كل
ضال بالتقليد معذورا وكل مقلد مبدع غير مأزور وهذا مما لا يقول احد فيعلم بما ذكرناه ان النظر هو الحق والمناظرة بالحق
وان الاخبار التي رواها ابو جعفر رحمه الله وجوهها ما ذكرناه وليس لامر في معانيها على ما تخيله والله ولي التوفيق فها هو الامور بالطريق
رحم الله تعالى الذي دعاني الى تأليف هذا الكتاب عدول جماعة من اصحاب عن طريق الحجاج جدا وعن سبيل الجدل والكتاب حقا
وقوله ان النبي والائمة عليهم السلام لم يجادلوا قط ولم يستقلوه ولا الشيعة فيه رخصته بل فهوهم وعابوه فرايت على كتاب
يحتوي على ذكر رجل من محاوراتهم في الفروع والاصول مع اهل الخلاف ذوي الفضول قد جادلوا فيها بالحق من الكلام وبلغوا غاية
كل حرام وانهم عليهم السلام انما افوا عن ذلك الضعفاء والمساكين من اهل القصور عن بيان الذين دون المبرزين والاحتجاج
العالين لاهل الحجاج فانهم كانوا مأمورين من قبلهم بمقاومة الخصوم ومدلوله الكلام فعلت بذلك منازلهم وارتفعت درجاتهم
وانتشرت فضائلهم وانا ابتدي في صدر الكتاب بفضل ينطوي على ذكرايات من القرآن امر الله تعالى بها بعض الانبياء بحاجته ذوي العدل
ويشتمل ايضا على عدة اخبار في فضل الذين عن دين الله القويم والصلوات المستقيمة بالحق القاهرة والبراهين الباهرة ثم شرع في ذكر
طرف من مجادلات النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليهم السلام انتهى كلامه على الله مقامه اقول من جملة الايات التي ذكرها رحمه الله تعالى قوله تعالى
وحاد لهم التي هي احسن وقوله تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن قال وروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اني اجد الجادلون في دين الله على
لسان سبعين نبيا وروى اسناده عن الحسن بن علي عليه السلام قال قال جعفر بن محمد عليهما السلام علماء شيعةنا من اهل الطول في الشعر
الذي يلي البليس وعفاريته يمنعونه عن الخروج على ضعفاء شيعةنا وعن ان يتسلط عليهم ابليس وشيعة النواصب الا فتنصب
لذلك من شيعةنا كان افضل ممن جاهد الروم والترك والخراسان الف مرة لانهم قد فزع عن اديان مجسنة وديننا وذاك يدفع
عن اديانهم وايضا روى اسناده عن علي عليه السلام لولا من يقرب غيبة قائمكم عليه السلام من العلماء والداعين اليه والداين عليه
والذين عن دينه يحج الله والمنفذين لضعفاء عباد الله من شبك ابليس مردته ومن فحاج النواصب لما بقي احل ان تدع عن دين
الله عز وجل ولكم الذين يسكنون ازمته قلوب ضعفاء الشيعة كما يسكن صاحب السفينة سكانها اولئك هم الافضلون عند الله
عز وجل وقال ايضا ابو محمد والحسن العسكري عليهما السلام ان من يحب محمد صلى الله عليه وآله وسلم عليه واله مساكين شيعةنا مواساةهم افضل من
مساكين الفقراء وهم الذين سكنت جوارحهم وضعفت قواهم عن مقابلة اعداء الله الذين يعبرونهم بدينهم ويسفزون احلامهم
الافس قواهم بفقهم وعدم حتى اذا مسكتهم ثم تسلطهم على اعداء الظاهرين وهم النواصب على اعداء الباطنيين
وهم ابليس مردته حتى يفرحونهم عن دين الله ويذودهم عن اوصياء الرسول الله صلعم حول الله تعالى تلك المسكنة الى شياطينهم
فاحجزهم عن افضلهم فضي الله تعالى انك قضاء حق الله لسان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال ابو محمد الحسن بن علي العسكري
قال علي بن ابي طالب عليه السلام من قوم مسكين في دينه ضعيف في معرفته على ناصب مخالف فاحجزه الله يوم يدلي في قبره ان يقول
الله ربني ومحمد نبي علي وليي والكعبة قبلتي والقرآن بحبي وعدتي والمؤمنون اخواني فيقول الله عز وجل ادليت بالحجة فوجب لك
اعادتنا الجنة فعند ذلك يتحول عليه قبره انزه راي الجنة وقال ابو محمد عليه السلام قال فاطمة عليها السلام وقد اختصم اليها امرأتان
فتنازعتا في شيء من امر الدين احدهما معاندة والاخرى موصنة ففتحت عليا لئلا منه حجة ما فاستظهرت على المعاندة ففرجت فحاشد اليها
فقال فاطمة ان فرح الملائكة باستظهارك عليهم اشد من فرحك وان حزن الشيطان ومنهم تبخر بها عنك اشد من حزنها وانك
الله عز وجل قال للملائكة ارجو الفاطمة بما فتحت على هذه المسكنة الاسيرة من الجحان الف الف ضعف مما كنت اعدت لها
فاجلوا هذا سنة في كل من يفتح على اسير مسكين فيغلب معاندا مثل الف الف ما كان له معدا من الجحان وقال ابو محمد عليه السلام
قال جعفر بن محمد عليهما السلام من كان همه في كسر النواصب عن المساكين الموالين لنا اهل البيت يكسرهم عنهم ويكشف عن

الخبر نعيم الخواص الموصوفين في الزمان
الجمعة ثم راد البليغ في بعض من الامور
محمد بن الحسين بن علي بن ابي طالب
بن نوح بن محمد بن الحسين
لقد اصبحت وفاضت

فخانيهم وبين عوارهم وفيهم امر محمد صلى الله عليه واله جعل الله هم ملائكة الجنان ونباء قصوره ودوره يستعمل بكل حجة
حجة على اعداء الله اكثر من عدد اهل الدنيا امل القوة كل واحد تفضل عن حمل السموات والارضين فكم من بناوكم من نعمة وكم
من قصوره يعرف قدرها الاربع العالمين وقال ابو محمد عليها السلام قال علي بن موسى الرضا عليه السلام فضل ما قبله من
من محبينا ومواليها امام سليم فقرة وفاقة وذلة ومسكنته ان يغيب في الدنيا مسكيننا من محبينا من يد ناصب عدو الله
ولرسوله يقوم من قبره والملائكة صفوف من شفير قبره الى موضع محله من جنات الله عز وجل فيحملون على اجنحتهم يقولون
طوبى لك طوبى لك يا دافع الكلاب عن الابار ويا ايتها المتعصب للدين الاخيار وقال ابو محمد لبعض تلاميذه لما اجتمع قوم من اهل
والحسين لال محمد صلى الله عليه واله يحضرته وقالوا يا بن رسول الله اننا جاز من البضاب يوذينا نحبج علينا في تفضل الاول
والثاني والثالث على امير المؤمنين عليه السلام ويورد علينا حجة لا ندرى كيف الجواب عنها ولا الخروج منها قال وهو اذا كان
مجتهدا في يتكلمون فسمع عليهم فيستدعون منكم الكلام فتكلم فافهم صاحبهم واكرم عزته وقل حديثه ولا تبوله باقية هذا
الرجل وحضر للوضع وحضر واوكله الرجل فافهم وحيرة لا يدري في السماء هو او في الارض قال ووقع علينا من الفرح والسرور
ما لا يعلمه الا الله تعالى وعلى الرجل والمتعصبين له من الغم والحزن مثل ما نحن من السرور فلما رجعنا الى الامام قال لنا
ان الذين في السموات يحقهم من الفرح والطرب بكسر هذا العدد والله كان اكثر مما كان يحضر تكلم والذي كان يحضره ابليس
وعتاة مردته من الشياطين في الحزن والغم اشد مما كان يحضره فكم ولقد صلى على هذا العبد الكاسر له ملائكة السماء و
الحجب والكرسي وقابلها الله تعالى بالاجابة واكرم اياه واعظم ثوابه ولقد لغت تلك ملكة السماء والحجب والعرش والكرسي
عد والله المكسور وقابلها الله تعالى بالاجابة واطال عذليه وشده حسابه وهذه الاحاديث وان كان قد ذكرها في تصايف
خطبة الكتاب لربما كانت الحاجة الى ذكرها في هذا المقام شديدا وكان الرجوع للناظر في هذا الموضع الى الخطبة تطبقها
بما نحن بصدد ذلك لا نخلو عن صعوبة ومعوقة اعدنا ذكرها اهتماما لشان هذا المقام فانه من نزال الاقدام وايضا في الاحتجاج
عن الحسن العسكري انه اتصل بابي علي بن محمد العسكري عليه السلام رجل كل بعض النساب فافهمه بحجته حتى بان عن فضيحة دخل
الى علي بن محمد عليه السلام وفي صدر مجلسه دست عظيم منصوب وهو قاعد خارج الدست وتحضرته خلق من العلويين
وبني هاشم فما زال يرفعه حتى اجلسه في ذلك الدست واقبل عليه فاشتد خلك على اولئك الاشراف فاما العلويون فاجلوه عن
الغاب واما هاشميون فقال له شيخهم راي بن رسول الله صلى الله عليه واله هكذا اتوا رعايا على سادات بني هاشم من البطاليين
والعباسيين فقال يا اكرم ان تكونوا من الذين قال الله تعالى الم تر الى الذين اتوا نصيبا من الكتاب يدعون الى كتاب الله ليحكم بينهم ثم
يتولى فريقهم معرضون ان رضون بالله وكتابه حكما قالوا بلى قال عليه السلام ليس الله تعالى يقول يا ايها الذين امنوا اذا قيل لكم فشيء
الحال فاستحي فاستحي الله لكم القول والذين اتوا العلم درجات فلم يرض العالم للمؤمن الا ان يرفع علمه من غير العالم كما لم يرض الا ان يرفع
علمه من ليس به من انجبه انه قال يرفع الله الذين اتوا العلم درجات اذ قال يرفع الله الذين اتوا شرف السبجات او ليس قال الله تعالى
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فكيف تتكبرون رفع هذا المارفة الله ان كسر هذا القلان الناصب بحج الله التي علمه اياها
لا فضل له من كل شرف في النسب فقال العباسي راي بن رسول الله قد اشرقت علينا هود بقصر نيلهم اليس له نسب كسبنا وما زال اسند
اول الاسلام يقدم الا فضل في الشرف على مردونه فيه فقال عليه السلام سبحان الله اليس العباس بايع لابي بكر وهو تميمي والعباس هاشمي
او ليس عبد الله بن عباس كان يخدم عمر الخطاب وهو هاشمي ابو الخلفاء وعمر عدوي وما بال عمر ادخل العبد من قريش في اشور
ولم يدخل العباس فان كان رفعنا من ليس هاشمي على هاشمي منكرا فانكر واعلى العباس بعتة لابي بكر وعلى عبد الله بن عباس
خدمته لعمر بعد بيعته فان كان ذلك جائزا فهذا اجاز فكان القم الهاشمي حجة في هذه الاحاديث المتكثرة المستفيدة المتضمنة

قد شرفت علينا وقصرت
عن ليس له نسب

المحتوية على مزيد الترغيب والحث على الجهاد في الامور الدينية والمطالب اليقينية واقامة البراهين وانحاز المخالفين
والشبهة على المدايح العظيمة منهم من كسروا النصاب وغيرهم من مخالفتها الفجرة باقامة الحجج الباهرة فالاجوبة الفاخرة
تدل على جواز الباطنة بكل ما يلهو به الله تعالى من المقدمات العقلية والنقلية التي يثبت بها الاحتجاج ويظهر من اهل الحق
المخبري والجهاد بدور الامتياز على استماع حضور صيانتها عن اصحاب العصاة والطغاة لا سيما انظر الى قوله عليه السلام في رواية الاخير في
الله التي عليه اياهادون قوله عليه السلام بحج الله التي علمناها وايضا صور المباهجات وكيفية ما ليست بصورة فالقول بوجوب
الاستماع يغير الى مدد بالجهاد في الدين بالمرء وهو خلاف معتقدي تلك الاخبار ويلزم التزام غلبة اهل الخلاف وانحاز اهل الحق في اكثر
الموارد ضرورة فقد ان الاخبار الواردة في كل الموارد المخصوصة كما لا يخفى وهذا اظهر البطلان وهذا الشيخ الفاضل مرح في الفتاوى
الطوسية وفائدة مراتب المعرفة بانه يجب نصرة المؤمنين وبيان الحق ودفع الشبهات عن الدين وان ناقض نفسه كما هو دأب المشركين
في فائدة النهي عن الكلام حيث قال واما ما ذكره بعض المتأخرين من ان ذلك في فروض الكفاية لرد الشبهات عن المضعفاء فقد عرفت
جوابه على انه لا يستقيم الاعلى مذهب العامة لا فهم يقولون اهل الحل والعقد حافظون للدين والشرعية واما على قول الامامية
فلا حاجة اليه لان ذلك من وظائف الامام انتهى اقول كفى رد القول الاخير قوله الحسن عليه السلام ولا يقيم بعد غيبته قائمكم من
العلماء الخ ونحو كما عرفت فقلت على سبيل المكابرة والجدالة بالتي هي غير احسن انه لا نسلم دلالته هذا الاخبار على ما ذهب اليه
حققت بل قد لا يستماع عنهم عليه السلام معبر كل ما اوردت وان لم يكن مذكورا قلنا ليس الواجب علينا الجواب عن كل ما جاد
به وان كانت بغیر الحسن على سبيل المكابرة كما نقول بغير عار من هذا الجاهل الحق منا بغير الله ثم لا نأخذ بامور اخرون بل صرحنا على ما ذهبنا اليه بحيث
لا يمكن لك المحذور الا انكار بعد ذلك منها ما رواه محمد بن يعقوب الكليني بسند صحيح عن منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الحق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان من عرف ان له رب فقد ينبغي ان يعرف ان
لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضا وسخط الابوي ورسول فمن احسانه الوحي فقد ينبغي له ان يطلب الرسل فاذا قيل لهم
عشر ايام الحج من الله وان لهم الطاعة للقرضه وقلت للناس ليس يزعمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان هو الحج
من الله الى خلقه قالوا بلى قلت فحين مضى رسول الله صلى الله عليه وآله من كان الحج على خلقه فقالوا القرآن فطرته في القرآن
فاذا هو بخاصم به مرجى والقدريه والزندقيون في لايون من به حتى يقبلها الرجال بخصومتهم فعرفت ان القرآن لا يكون حجة
الا بغيره فما قال فيه من شيء كان حقا قلت لهم من قيم القرآن فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم قلت كل
قالوا لا قلم اخبر احد يقال له انه يعرف كله الا عليا عليه السلام واذا كان المتقرب بين القوم فقال هذا لا ادري وقال هذا انا
ادرس واسئله ان عليا عليه السلام كان قيم القرآن وكان طاعة مقرضه فكان الحج على الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وان ما
قال من القرآن فهو حق فقال رحمه الله ومهما ما في الكائنات باسناد عن ابان قال اخبرني الاحول ان زيدا بن علي بن الحسين عليه السلام
بعث الى وهو مستضعف قال يا ابا جعفر ما تقول ان طرقك طاروق من التخرج معه قال فقلت له ان كان اباك ولخاك حجة
مع قال فقلت له فانا اريد ان اخرج لاجاهد هؤلاء القوم فاخرج معي قال قلت لاما افعل جعلت لك قال فقال لي اترغب نفسك
عني قال فقلت له انما بي نفس واحد فان كان الله في الارض حجة فامتنع عنك ناج والتخرج معك هالك ولا يمكن لله حجة في الارض
فامتنع عنك والتخرج معك سواء قال فقال لي يا ابا جعفر كنت اجلس مع ابني على الخواص فيلقتي البضعة السمينة ويبرئ الى المقمة
الحارة حتى تبرد شفقته على ولم تشفق على من حر النار اذا اخبرك بالدين ولم تحذر به فقلت له جعلت فداك من شفقته عليه
من حر النار لم يخبرك خاف عليك ان لا يقبله فتدخل النار واخبرني انا فان قلت بجهنم وان لم اقبل لم يبال ان ادخل النار
ثم قلت له جعلت فداك انما افضل ام الانبياء قال بل الانبياء قال قلت يقول يعقوب ليوسف يا بني لا تقصص رؤياك على اخوانك

الشيخ حسن العاملي
في فوائد المصنف

فيكون وان كان لا يكيد ونه ولكن كنهه ذلك فذكر البواك كنهه لانه خاف عليك قال فقال الله لئن قلت
ذلك لقد حدثني صاحبك بالمدنية اني اقول واصلب بالكفاية وان عندك بصيغة فيها قتل وصيد فحدثت ابا عبد
عليه السلام بمقالة زيد وما قلت له فقال لي اخذته من بين يدي ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله ومن فوق راسه ومن تحت قدميه
ولم تر له مسلكا يسلكه وقال العلامة في الخلاصة هشام بن الحكم كان ثقة في الروايات حسن التحقير بهذا الامر ودويت مدائح
له جليلة عن الامامين الصادق والكاظم عليهما السلام وكان ممن تنوع الكلام في الامامة وذهب المذهب بالنظر وكان حاذقا
بصناعة الكلام حاضر الجواب قال الشيخ في فهرسته وكان هشام يكنى ابا محمد وهو موثق شيان كوفي وشيخ اليعقوبي ولفي ابا عبد
عليه السلام وابنه ابا الحسن موسى عليه السلام وله عنهما روايات كثيرة وكان حاذقا بصناعة الكلام حاضر
الجواب مثل يومئذ معاوية استهدى يد زنا قال نعم من ذلك الجانب انتهى وفي الكشي باسناده عن هشام بن سالم قال قال ابو الحسن
عليه السلام قولوا له هشام يكتب اليها رتبة القدر رتبة فكتب اليه سل القدر رتبة لم يسمع الله من عصى بشيء من الله اولشئ كان من الناس
اولشئ لم يكن من الله ولا من الناس قال قلت لرفع الكتاب قال لهم ادفعوا الى الحرابي فدفعوه اليه فظفر فيه ثم قال ما صنع شيئا ففعل
ابو الحسن عليه السلام ما ترك شيئا وفي مجلس الشيخ المفيد سال يحيى بن خالد البرمكي هشام بن الحكم رجم الله بحضرة الرشيد
فقال اخبرني يا هشام عن الحق هل يكون في جهتين مختلفتين قال هشام لا قال فخيرني عن نفسيين اختلفا في حكم من الدين و
تبارعا واختلفا هل يخلو من ان يكون محققا ومبطلين او ارجحهما محققا والاخر مبطلان فقال هشام لا يخلو من ذلك وليس
يحيى ان يكون محققا على ما قدمت من الجواب قال له يحيى بن خالد فخيرني عن علي وعباس لما اختلفا الى ابي بكر في الميراث ما كان
الحق من البطل اذ كنت لا تقول انهما كانا محققين ولا مبطلين قال هشام فظرت فاذا اني اقول ان عليا عليه السلام كان مبطلا
كفرت وخرجت عن مذهبي وان قلت ان العباس رجم الله كان مبطلا فخر الرشيد غشقة ووردت على مسئلة لم اكن اقول
عنها قبل ذلك ولا اعدت لها جوابا فذكرت قول ابي عبد الله عليه السلام وهو يقول يا هشام لا تر الى مويد بروح القدس نصي
بلسانك فقلت لا اخذل وعن الجواب في الحال فقلت له لم يكن مرادهم خطأ وكانا جميعين محققين ولهذا تطرقت
نطق به القرآن في قصة داود عليه السلام حيث يقول الله عز وجل وهل ينالك نيا والخصم ذنوب والحراب الى قوله خصمان
بني بعضنا على بعض فاي للملكين كان مخطئا وايهما كان مصيبا ام تقول انهما كانا مخطئين فجوابة في ذلك جواب فقال يحيى
لست اقول لخطا بل اقول انهما اصابا وذلك انهما لم يجتمعا في الحقيقة ولا اختلفا في الحكم وانما اخطا ذلك لئيبها داود عليه السلام
على الخطيئة ويعرفاه الحكم ويوقفاه عليه قال فقلت له كذا لك علي وعباس لم يختلفا في الحكم ولا اختلفا في الحقيقة وانما اخطا
الاخلاق والخصومة لئيبها ابا بكر على خطئه ويوقفاه على خطئه وبدا له على ظلمهما في الميراث ولم يكن في ريب من امرها و
انما كان ذلك منهم على حد ما كان من الملكين فلم يخرج جوابا واستحسن ذلك الرشيد وفي الكشي في حكاية مناظرة هشام مع
عمر بن عبد الله قال الصادق عيا هشام من علمك هذا قال قلت يا ابن رسول الله صلى الله عليه واله جري على لسان فقال يا
هشام هذا والله من كتب في صحف ابراهيم وموسى وفي الكشي عن علي بن يوسف قال قلت للرضا عليه السلام جعلت فداك ان
اصحابنا قد اختلفوا فقال فاي شيء اختلفوا فيه احك لي من ذلك شيئا فلم يجبه الا ما قلت جعلت فداك من ذلك ما
اختلف فيه زرارة وهشام بن الحكم قال زرارة الهوى ليس بشيء وقال هشام الهوى مخلق قال فقال قل في ذلك يقول هشام ولا
تقل يقول زرارة وقريب من ذلك ما قال الشيخ المفيد بن المجلس بن انه قال ابو الحسن بر مني رجم الله لرجل بضرائي لم اعلقت
الصليب فحكك قال لانه شبه الشجر الذي يحصل عليه عيسى عليه السلام قال ابو الحسن ان كان عيسى يحب ان يمثّل به
قال لا قال اخبرني عن عيسى كان يركب الحمار ويمضي عليه في حوائجه قال نعم قال فكان يحب بقاء الحمار حتى يبلغ عليه حاجته

منه في هذا
بعض من
كشيء العبد

من الشئ في الشئ
عنا وهاذا الظاهر الملك

سوال عن قضي
الصليب

مناظره فضالة
مع ابي حنيفة

قال نعم قال فذكرت ما يحب عيسى عليه السلام بقاءه وما كان يركبه في حياته محبة منه وعمدة على ما حصل عليه عيسى
بالكره واركيه بالبغض له فعلمت في عنقه فقل كان ينبغي على هذا القياس ان تعلق الحمار في عنقه وتطرح الصليب
والا فقد تجاهلت وما ايق فيه قال مفضل بن حسين الكوفي ابي حنيفة وهو في جمع كثير من اهل علم شيئا من فقهاء موحدين
فقال لصاحب كان معي الله لا ابرح او اخل ابا حنيفة فقال صاحبه ان ابا حنيفة مرفق علت حاله وظهور تحتية قال له
هل رايت حجة علي من ثمر في من مسلم عليه في القوا استلوا بهم فقال ابا حنيفة رحمه الله ان الخاق يقول بان خير
الناس بعد رسول الله صلى الله عليه واله علي بن ابي طالب عليه السلام وانا اقول ان ابا بكر خير الناس وبعد عمر فما تقول انت
رحمك الله فاطرق مليا ثم رفع راسه وقال كفى بمكان من رسول الله صلى الله عليه واله كرم ما فخر الماعلمت انما اخرجنا
في قبره واي حجة او وضع لك من هذه فقال له مفضل اني قد قلت ذلك لاخي فقال والله ان كان الموضع لرسول الله صلى الله
عليه واله دونها فقد ظلم ابد في ما في موضع ليس لها في حق وان كان الموضع لهما فوهبها لرسول الله صلى الله عليه واله فقد
اساء او ما احسن اذ رجعا في هبة ما وكنكاهم بما فاطرق ابو حنيفة ساعة ثم قال لم يكن له ولا لهما خاصة ولكنهما انظرا في
حق عائشة وحفصة فاستحقا الدفن في ذلك الموضع بحقوق ابنتيهما فقال له مفضل قد قلت له ذلك فقال انت تعلم ان
النبي صلى الله عليه واله مات عن تسع خايا ونظرا فاذ الكواحدة منهم تسع الثمن ثم نظرا في تسع الثمن فاذا هو شبر
فكيف يستحق الرجلان اكثر من ذلك وبعد فباي ال عائشة وحفصة ثلثان رسول الله صلى الله عليه واله وفاطمة ابنته
تمنع البير فقال ابو حنيفة يا قوم نحن عنى فوالله انفضي حيث انتهى بالجملة امثال تلك الامور كثيرة جدا لا يخفى
المتبع الماهر الذي له فطنة وقادة وقرينة نقادة واستيعاب ذكر اسماء متكلمي اصحاب الامم وذكر مناظرهم هم الذين
على ما نحن بصدد خارج عن طور الكتاب فحظ ان ما قال بعض الاخباريين من ان الطائر قال لا بعبد الله عليه السلام لو
قلقت رمانة فاحللت بعضها وحرمت بعضها لشهدت انما حرمت حرام وما حللت حلال فقال حسبك ان تقول بقول
يعني قول ابي جعفر عليه السلام فهذا الحديث يدل على ان الطائر ما كان يتكلم لا بكلام سمعوا من الامام عليه السلام
سمع مدلوله وروى علمنا اباسايدهم ان هشام بن الحكم سأل ابا الحسن عليه السلام بمنى عن خمسة مسألة من الكلام
فقال يقولون كذا فقال قل لهم كذا فاجاب عنها وكان يتكلم بها ومعلوم ان مطالب الكلام لا يزيد عن ذلك ومن كان ملزوما
بذلك لم يكن دخلا في النهي انتهى بعض كلامه لا يخفى عنكم بالغيب لانك عرفت من تلك الاخبار المستفيضه جواز الجادة
في الدين مع الخالفين بكل مقدمات صحيحة مسموعة او غير مسموعة عنهم عليهم السلام فلا وجه لعدم تكلم الطائر بكلام
عقل صحيح غير مسموع عنهم عليه السلام والرواية التي ذكرها ليست لها دلالة على ما قال اصلا بل انما يدل بحسب الظاهر على
عقيل في الامم ثم وتخير الامم عليه يقولون احبوا فضيلة ان يقولوا قال الك في عجم الامم وبقول التسليم لهم اما وكنكاهم ثامن سوال
وهو انما لا يفي بكون تلك الاجوبة وتفاسيدها التي في هذا الزمان اصلا فلا يمكن تحصيل العلم بها والتكلم بها والثامن
انك عرفت ان هشام نفسه كان يتكلم بكلام لم يسمع من المعصوم عليه السلام كما عرفت فكيف غيره وثالثا ان قوله
مطالب الكلام لا يزيد عن خمسة ان كان المراد منه الطالب بالذات فغير بعيد لكن الكلام عنه منها وان كان المراد عنه فغير مسلم
كيف وقال الكشي وجدت بخط محمد بن شاذان في كتابه سمعت ابا محمد النعمان القمي الحسن بن علي بن فضال يقول سمعت النضر
بن شاذان يقول سمعت ابا عبد الرحمن بن ابراهيم بن محمد بن حجة واعمر بن ابراهيم بن محمد بن حجة واعمر بن ابراهيم بن محمد بن حجة
فاذا كان مبلغ مسائل الامامة متعلقا بهذا القدر فما تظن بسائر مسائل الدينية ومن اعجب الامور التي ينبغي ان
تفعل في علم النكاح ان داب معظم هؤلاء الفرق المستحدثة في المائة الاولى والثانية بعد الالف من الهجرة النبوية صلى الله

عليه واله الطائفة على جل اصحابنا المسلمين كل علمنا الجليل الذي اوى لعاله تعلية عليهم عند العوام والاطمن والجرح بساير اللسان و
 الذي هول عنه اولئك اهل بلية عند العمل بالان كان واثق ذهلوا فكيف في هلو اعقبه تعالى لم يقولون ما لا يفعلون كبر مقتا عند الله ان يقولوا
 ما لا يفعلون وتفصيل تلك المواضع وتبدي تلك الحال التي في مصنفاتهم وقفا واهم ومعلقة باعمال الجاهل هم بغير رسالة عليه السلام فلا
 ذلك وكلناها الى فحص ارباب الاذهان الكمية والافهام الالعية لكن ما لا يدرك كله لا يترك كله فان الميسر لا يسقط بالمعسر على ما
 هو مثل المسائل المشهورة في ان ذلك شرط منها ليكون اعم من جملة اهل العلم منها ما قال بعض الافاضل ما حاصله انه قال لو ان تفسيره الكبير عند
 قوله تعالى ولقد قال لهم هرود من قبل يقوم اتما فتم به وان يتكلم الخ من فالتبقي الآية هنا دقيقة وهي البرافضة تمسك بقوله عليه
 على متى بمنزلة هارون من موسى ان هرود ما منعه التقيية في مثل هذا الجمع العظيم بل بعد التبرع دعا الى متابعه نفسه فلو كان امة محمد
 صلى الله عليه وآله على غير حق وجب عليه السلام ان يفعل مثل ما فعله هرود فلما لم يفعل ذلك علمنا ان الامة كانوا على عوالم
 ثم قال هذا الفاضل وقد خطر بخاطر القاصر فوجه انما عثر كل منها يصلح جوابا الاول ان الحديث المتواتر بين الفريقين الجاهل والعال
 هكذا على منزلة هارون من موسى الا انه لا ينبغي بعدى فاستثناء منزلة النبوة التي هي خاصة بهرون يوجب استثناء توابعها ولو انهما
 ومن جملة ذلك عدم جواز التقيية على النبي كما هو متفق عليه عند العامة ومشهور عند الخاصة والثاني ما حاصله ان هرود صرح بما صرح
 لما كان وجوده حقيق ومصدق وهو موسى بخلاف علي لانه لم يكن له ناصر بعد موت النبي انتهى بعض كلامه اقول ثم ساق الكلام الى انما عثر في
 فيه عليه حينئذ ان بل هيك مولا ما عدم جواز التكلم بكلام يسيح من المعصوم عليه السلام فكيف جوزت التكلم بنفسك باثنا عشر رجلا من الجوا
 يخرج ظهورها بخاطر كذا عثر والحال ان دفع الشبهات لم يكن واجبا عليك بل من وظائف الائمة عليهم السلام وايضا استثناء عدم التقيية
 عن منزلة علي عليه السلام بجملة استثناء النبي فله وهكذا عدم تقية هرود بسبب وجوده مع كونه في مسافة بعيدة وهي وهكذا لسائر اجوبتك
 فكيف جرى على لسانك امثال هذه الظنية والوهي مع انك مشيع غاية الشنيع على من يتكلم بكلام ظني ومنها انه تكلم في تفسير الوجبة الجبرية
 ومنها انه تكلم في قولهم لا اثم القادر الخ ومنها انه تكلم في عبارة البيهقاري ومنها انه تكلم في عبارة الخطا ومنها انه تكلم في كماله لا مية
 وجد تاجيد للباد المطالب بحجة اظهر قوله في نقبض الوجبة الجبرية وكلاهما على قوله لا اثم العام لازم الخاص فان كان له عند الخوف في تلك
 المباحث مع الطعن عليهم كان لهم بطريق اول فان قلت ما نقول في التكلم بكلام ظني فاذ اعني غير مفيد لليقين هل هو جائز او منعه عنه كما يستفاد
 من كلام ذلك الفاضل قلنا بحقيقة ذلك ان الجرم بالطلوب كما يحصل بالدليل والبرهان اذ يحصل بسبب كثرة القرائن والامارات والمقدما
 الظنية كما في كثير من الاعتقادات فاذا كان المطلوب من هذا القبيل فلا شك في رجحان هذا الكلام مع كونه غير مفيد لليقين والدليل على ذلك
 عقله ونقل اما العقل فلا شك في ان الدليل الظني قد يكون من قبيل المقدما التحصيل المطلوب اليقيني الواجب وقد تقر ان مقدمة
 الواجب واجبة واما النقل فنقل الائمة عليهم السلام واصحابهم وعلماء الشيعة ان ما ناهذا الان اكثر المسائل الاصولية مستندة الى
 طواهر الايات والاخبار والطواهر لا تفيد الا الظن مع كونها لا خيار لخيار الاحاد ظنيات المتون والمضامين معا وايضا معظم احتجاجات الائمة
 عليهم السلام واحتجاجات الاصحاب رضوا الله عليهم من قبيل الايق والاحرى كما يظهر عند الفحص والتدبر وتكثير بر ذلك فانظر الى كثير من
 الايات المتضمنة على الاحتجاج بالاثار على وجود الواجب علم وقد رتبته وسائر صفات الكمالية فان مدلولها الظاهرة ليس كل واحد منها بنفسه
 من قبيل البرهان المفيد لليقين وقد صرح جمع كثير من المحققين ان هذه الامور والمقدما انواعايات كبرهانيات وايضا انظر الى رواية
 عثمان بن الحكم مثلا قال دخل ابن ابي العوجاء قال لست بمصنوع فقال الصادق عليه السلام فلو كنت مصنوعا كيف كنت تكون فام الجهر
 الى الصرح جابوا وقام وخرج والي ماروي عن الحسن بن علي بن الرضا عليه السلام انه دخل عليه رجل فقال ليما بن رسول الله ما الدليل
 على حذو العالم فقال انت لم تكن ثم كنت وقد علمت انك لم تكن نفسك ولا كوناك من هو مثلك والي ما في التوحيد عن المفصل بن
 قال سئل رجل من الشيعة ابا الحسن بن علي بن الرضا عليه السلام واذا حاضرو فقال لاني اقول ان صانع العالم اثنان فما الدليل على انه واحد

تخصو مصنف قال اما كلام مثلك فلا تتركه من اذا طار احسن ان يقع وان وقع احسن ان يطير فان كان عكسا فلا تتركه كلامه و
ايضا من اهتم الواجبات النظر الفكر في معرفة الواجب تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وكذا معرفة العدالة والنبوة والامامة
الى عاد وما يتعاق بها فكيف يكون الكلام على الاطلاق منها عنه والحال انه عبارة عن المعرفة بالاصول الدينية بالبراهين العقلية
لذا ترى انه جرت السنة الالهية والنبوتية والامامية في الكتاب والسنة على ذلك كما لا يخفى على من نظر في الكتاب واحتياجات
النبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام وعليه كان عمل اصحاب الائمة عليهم السلام كما عرفت ولا طهر عندي ان هذا الزيادة
ارادة موجبة التقية لما هو معلوم ان زمان ابي الحسن عليه السلام كان زمان تقية شديدة حتى في باب التسمية باسمه عليه السلام لا سيما
في الكتابات فان مراعاة التقية فيها اهم كما هو معلوم مقرر عند المرو والقرنية المعتمدين عليها هي ما في الكثرة باسناد عن يونس
قلت له شام ما تهم يعمون ان ابا الحسن عليه السلام بعث اليك عبد الرحمن بن الحجاج يأمرك ان تستكت ولا تسلم فابيت ان
تدين رسالته فاجبرني كيف كان سبب هذا وهل ارسل اليك ينهاك عن الكلام او هل تكلمت بعد نفيه اياك فقال
شام انه لما كان ايام المهديك شدد على اصحاب الاهواء وكتب له ابر القعد صنوف الفروع صنفاته فقرأ الكتاب على الناس
قال يونس قد سمعت هذا الكتاب يقرأه على الناس على باب الذهب بالمدنية ومروا آخر مدنية الوضاح فقال ان ابر القعد
سنت لهم صنوف الفرق فرقة ففرقة قال في كتابه وفرقة منهم يقال لهم الزراية وفرقة يقال لهم الحارثية اصحاب عمار
ما باطى وفرقة يقال لها البغورية ومنهم فرقة اصحاب سليمان الاقطع ومنهم فرقة يقال الجوالقية فقال يونس ولم يذكر
يشد هشام بن الحكم ولا اصحابه فرعم هشام ليونس ان ابا الحسن عليه السلام بعث اليه فقال لك هذه الايام
من الكلام فان الامر شديد قال هشام فكففت عن الكلام حتى مات المهدي وسكن الامر وهذا الذي كان من امره
انتمائي الى قوله وايضا في الكثرة باسناد عن يونس قال قلت له شام اصحابك يحسبون ان ابا الحسن عليه السلام سترح
مع عبد الرحمن بن الحجاج ابيك عن الكلام والهشام ربا له قال الثاني عبد الرحمن بن حجاج فقال يقول لك ابا الحسن عليك عن الكلام هذا
الايام وكما المهدي قد صنف مقالا الناس في مقالة الجوالقية هشام برسالم وقرأ ذلك الكتاب في الشريعة ولم يذكر كلا هشام وزعم يونس
ان هشام بن الحكم قال له فاصسكت عن كلام اصلا حتى مات المهدي وانما قال هذه الايام فاصسكت حتى مات المهدي وايضا فيه باسناد
عن عبد الرحمن بن حجاج قال سمعت يونس الى هشام بن الحكم رسالة الى الحسن عليه السلام قال لا تسلم فاذ قد امسك ابيك ان لا تسلم قال في جوابه
الهشام يتكلم وانما لا تسلم قال امرني ان امرتك لا تسلم انا رسولك اليك قال ابو يحيى راوي هذه الرواية عن عبد الرحمن بن الحجاج
بر الحكم عن الكلام شهر الم يتكلم ثم تكلم وانا عبد الرحمن بن حجاج فقال له سبحان الله يا ابا محمد تكلمت وقد نهيت عن الكلام قال في جوابه
لا يهني عن الكلام قال ابو يحيى فلما كان من قابل اتا عبد الرحمن بن حجاج فقال له يا هشام قال لك اليسرك ان تشرك في دم امرئ
قال لا فكيف تشرك في دمى فان سكت ولا فموا الذبح فما سكت حتى كان من امره ما كان صلى الله عليه واله وسلم فامثال
هذه الروايات قرينة قوية على ان نفي ابي الحسن عليه السلام عن الكلام كان بسبب التقية وخوفه على نفسه لان تكلم اصحابه
بالكلام والحجالة مع الخالفين لاسيما في مسئلة الامامة وما يتعلق بها كان مظنة تضربه عليه السلام كما عرفت وكان في قوله عليه السلام
ائمة اكبر من نفعه اشارة الى ما قلنا والله يعلم بالصلاب اما روايته الطيار الذي بعد هذه الرواية فلا دلالة لها على النفي عن الكلام
اصلا كما او ما قبل ذلك اما قول ابي جعفر عليه السلام هلك المتكلمون ونج المسلمون فالقصة الاخرى قرينة على ان المراد
من المتكلمين في هذا القول هم الذين يخالفون الائمة عليهم السلام بمجرد عقولهم الناقصة ويردون كلامهم الذي فوق
مهم فالحال انه واجب عليهم التسليم والانقياد لهم عليهم السلام واما رواية الصادق عليه السلام خاهم وهم عابغكم من علومنا
فالجواب ان علومهم عليهم السلام اعم من الجزئيات الضيقة والكليات والاصول المستفادة عنهم عليهم السلام

الظاهر ان المراد من رواية
بن حجاج المذكورة

الاسلام حتى جواب هشام السامع له عند سوال يحيى بن خالد ببركة دعاء
الصادق عليه السلام ايضا من علومهم ومقتبس من آثارهم ويحتمل ان يكون الخاطئون من ليس لهم ملكة التكلم وفطر علم و
ذهن والمقد مات حقة والله يعلم بالصواب اما روايته المشكوك فلا تدل لآعلى انتهى من مخالفة الأئمة عليهم السلام الذين هم
من اهل العصمة والطهارة ولا شك انه كذلك واما قول الصادق عليه السلام في رواية الكافي الطويلة كلامك من كلام رسول
الله صلى الله عليه واله او عندك فالظاهر ان المراد منه ان كلامك موافق لكلام رسول الله صلى الله عليه واله وعملك
والا لمعنى لوجوب كون الكلام في ثبات الواجب ما يتوقف عليه ثبات النبوة من كلام النبي صلى الله عليه واله اما قال مولانا
الصالح من ان اصول العقائد ينبغي ان يكون مستندة الى صاحب الشرع الى ان قال وهو الحق الصريح والمذهب الصحيح والالزام ان يكون
الخاطئون السالكون بمقتضى عقولهم معول ورين يوم القيامة فالجواب عنه ان العقول السليمة حاكمه بان اصول العقائد
على نحوين احدهما ما يتوقف عليه ثبوت النبوة والاخر ما يستفاد من قول النبي صلى الله عليه واله ولا معنى لوجوب استفادة الاول
من الشارع والا لزم ان يرد فيهم بعد ثبوت تلك الاصول اليقينية التي يتوقف عليها ثبوت النبوة وبعد ثبوت النبوة لا بد ان يكون
قول النبي والوصي عليهما السلام معاصدا لها والادلة السمعية دالة عليها لعدم مجواز الخطأ على المحصوم عليه السلام
اما قوله والا لزم ان يكون الخاطئون الحق فهو مشترك الورد والا لزم له على تقدير وجوب استناد جميع الاصول الدينية الى النبي
يلزم ان يكون الخاطئون السالكون بمقتضى السمعية معذورين يوم القيامة والحال الواجب تعالى قد نصبك دلة الحق العقلية
على اصول الدينية المحقة وكذا السمعية المحقة على اصول التي يتوقف عليها ما وقع طريق الوصول اليها وفتح باب النبل اليها
الخطا الذي يظهر عنهم من سوء اختيارهم وخباثة نفوسهم وعدم استقامة طبيعتهم لا من قبل الواجب تعالى اما ما نقل من
الصالح من كلام المخالفين في ذم الكلام والسكينة فاعلم ان الرشيد في خلافهم وكثير جهل منهم عند نامد منهم العلماء على البحث عن حقايق
الواجب تعالى بانواعين ذات الواجب في غير هاهنا ارجطبا اثمتنا واحاديثهم مشعونة من البحث عنها ومن انما عينها لا غيرها وهكذا قول
الشافعي لا ينبغي لعبد بكل ما ينهى الله عنه ما عدا الشرك خيرا له من ان يخطئ في الكلام وهكذا قوله من يقول الاسم المستمى او غيره
فاشهد وان الله من اهل الكلام ولا دين له لكثرة الاخبار الواردة عن اثمتنا عليهم السلام في البحث على الكلام والحبال بالتي
هي احسن كما عرفت وفي ان الاسم غير المستمى كما يشعر فمن قال انه لا دين لمن يقول الاسم غير المستمى فعليه لعنة الله وبالكلمات حال
كلامنا ان الكلام والاصول والفقه كلها مع مخالفة الأئمة عليهم السلام من مومة مشمومة يستوجب صاحبها الخلود في النار
ومع تبعيةهم ونصرتهم ممدوحة مستحقة مستثناة لدخول جنات تجري من تحتها الانهار الوجه الثالث من متسكهم هو ان المعصية
موهيتة ليس للعبد فيها صنع فلا يكون واجبة وقد عرفت بطلانه

المقدمة الخامسة في تحقيق ان
المعرفة الواجب هل هي بمعنى اليقين اى الاذعان الجازم المطابق الواقع او اعم منه بحيث يشمل الظن ايضا فنقول ان الذي يسوق اليه
وعليه العلماء الاعلام وقد ادعى عليه الإجماع غير احد من العلماء هو وجوب تحصيل اليقين في اصول الدين كوجود الصانع وما يجب
وما يمنع والعدالة والنبوة ونحوها اما اولها فلا يجاب بتحصيل العلم على النبي صلى الله عليه واله بقوله تعالى فاعلم ان الله
فيجب على الأئمة ايضا للتاسي الواجب المستفاد من قوله تعالى وان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وليس الفارق هنا بين
وبين غيره واما ثانيا فلان الله سبحانه وتعالى اهل الظن في كتابه في مواقع عديدة مثل قوله تعالى ما لى صر به من علم ان
يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئا ومثل قوله تعالى ان تطعوا اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان
يقبضوا الا الظن وان انتم الا تخشعون ومثل قوله تعالى وان نظن الاطنا وما نخبر بمستيقنين قد ام الظن واهله
يدل على ان العباد مكلفون بالعلم واما ثالثا فلانه قد حصل الله سبحانه وتعالى في كتابه الغرض من هذا في الدنيا والفلاح

طالبتهم

في الاخرة في اهل العلم واليقين حيث قال عز شانه والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون
اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون فيدل عنهم ومده على ان غير اهل العلم واليقين ليسوا على ذلك بل على ضد
منه فوجب العلم واليقين واما ما ادعوا لفقول النبي صلى الله عليه وآله المطلب العلم فريضة على كل مسلم واقول الصادق عليه السلام
في الكافي انك عن الجاهل انك ان تفقه الناس برأيتك وتدين بما لا تعلم وبهذا المعنى حديث آخر
فيه وايضا فيه قال العارضي عليه السلام من دخل في الايمان يعلم ثبت فيه ونفعه ايمانه ومن دخل فيه بغير علم خرج منه كما دخل
فيه وايضا يدل عليه ما فيه باسناده عن الحسين بن الحكم قال كتبت الى العبد الصالح عليه السلام اخبرك انك قد قال
ابراهيم عليه السلام رب اركبني بحبتي الحق فاني لمع ان تربي شيئا فكتب لي سيدنا ابراهيم كان مومنا واحبا يردنا ايمانا وانثا
والثا لا خير فيه وكتب في الشك لم باليقين فاذا جاء اليقين لم يخرج الشك كتب الله عز وجل يقول ما وجدنا الاكثريهم حمدا ولينزلنا اكثرهم
لنحاسق وايضا ما فيه باسناده عن الاسحاق بن الحسن قال كان امير المؤمنين يقول في خطبة لا تباؤوا تشكوا ولا تشكوا فتكفروا وايضا ما فيه باسناده
عن محمد بن مسلم قال كتبت عن ابي عبد الله ع جالس غريبا وزرارة عن يمينه فدخل عليه ابو بصير فقال يا ابا عبد الله ما تقول
فيمن شك في الله فقال كافرا يا محمد قال شك في رسول الله فقال كافرا ثم التفت الى زرارة فقال انما كفرنا اذا جحد
قال مولانا الصالح في شرح هذا الحديث من البين ان الشك في رسول الله صلى الله عليه وآله انما يتصور قبل قيام الحجة اذ لا
شك بعده بالضرورة والشاك قبله كافرا اذا جحد وانكر بجلال ما اذ لم يجد فانه مستضعف وسيجي بيانه واما الشاك
في الله فهو كافران حجة الله والتليل على وجوده الحجة الاولى اذ كل شيء عاها عليه وايضا ما فيه من ان في وصية المفضل
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من شك او ظن فانما على احد جانبا احب الله عمله ان حجة الله هي حجة الواضحة
وايضا ما فيه غير ذلك اما وجد لا هذه الاحاديث المتضمنة للشك فلا بالشك هو خلا اليقين كما صرح به صاحب القاموس
في مجمع البحرين الشك الا رتيا وهو خلا اليقين ويستعمل فعلة لا زما او متعديا كذا نقل عن ائمة اللغة فقوله خلا
اليقين يشمل الترددين شيئين سواء استوى طفاه او مرجح احدهما على الاخر قال الله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا
اليك قال المفسرون اي غير متيقن وهو بعد الحالتين وقد استعمل الفقهاء الشك في الحالتين على فوق اللغة كقولهم شك
في الطلاق ومن شك في الصلوة اي من لم يستيقن سواء رجع احد الجانبين على الاخرام لا ومعنى وصية المفضل على
ما يفهم من كلام مولانا الصالح ان من شك اي حصل له التردد المتساوي الطرفين او رجع الجانبين نحو وظي اي رجع عند
خلاف الحق فاقام الحق فلا يتوهم خلاف ما نقلنا في معنى الشك واما لخامسا انك قد عرفت سابقا ان وجوب المعرفة
لدفع الخوف والظن لاحتمال ان يكون مخالف الواقع مستلزما للحق فلا يكفي بل يجب تحصيل اليقين وايضا قد اقام الله تعالى
الحجة النيرة الواضحة والاعلام اللاحقة على الاعتقادات الخفية فلو جرت الاكفاء بالظن لزم لاعزاء بالجهل وهو قبيح و
ايضا تجوزهم عليهم السلام اثبات الاعتقادات الحقة بالبراهين العقلية مع عدم تجوزهم بل منعهم من ذلك في الفرع
واقامة البراهين القاطعة في كل عصر وزمان على الاعتقادات والعبادات والمعاملات سيما في هذا الزمان وذكر الادلة
العقلية في الكلام المجيد وكلام النبي والائمة عليهم السلام على اثبات اصول الدين كله ما دلائل واضحة على ان المطلوب
في الاعتقادات هو تحصيل اليقين كما لا يخفى على مر له طبع سليم واذا عرفت ذلك فقد ظهر عليك وانضم لديك ان
هناك مسائل لصيقة واقعية كلنا الله تعالى بتحصيل الادعان والجرم بها المستند الى البرهان وهذا هو المستقر بالعلم وكل من
اعتقد تلك المسائل على خلا ما هي عليه او شك فهو مقصر بالنظر والفكر وتحصيل المقدما ورتبها الذي يوصل الى العلم
بها ومستحق للعذاب لانه من المعلوم ان اللطيف على الله واجب ومن جعلته اقامة البراهين الواضحة على كل مسألة كلف العباد

بجسمل بعلم واليقين به فلا يفتى ان علم الخافين الحق بديل الجحد والطاعة في تحقيق اعتقاداتهم وتسميتهم ارباعا علوا
وان جحدك على الخافين بالقصود في بديل الجحد والى من التزم القصود والقبح على الله نعم وهذا القصود مشاهد على الخافين وجهه من
نور النجى الى الان فان الدنيا لا يزال كانت مع اهل الباطل وهم مع الدنيا دار واجبت دارت جعلوا العلم والهدى وسيلة لتحصيل رطل
الدنيا وعرضوا على النظر الفكر لتحقيق الحق الذي نعي من اكل القبح ولايت انما قلنا من عدم قبول علمهم عند الله عز وجل فانه من غير ريب
المذهب ان الخافين للمذهب الحق بخلافه ون في النار وينادي به حديث المشهور بين الخاصة والعامة ستفترق
على ثلاثة وسبعين قرية كلها في النار الا واحدة هذا ونحن نشرح الان بذكر اقوال الذين يخالفوننا في هذا المسلك احتجاج
كل واحد على مختارههم والجواب عنه فنقول اقال المحلظ والعين ان كل مجتهد في الاصل مصيب سواء اخطأ او لا وليس
مرادهم بذلك مطابقة الاعتقاد للمعقد العلم الصريح بفساده بل نفى الاتم والخروج عن عمدة التكليف ويظهر من كلام العلامة
في النهاية انهم اختلفوا سائر المسلمين في ذلك وقد اختلف البعض للمقترلة قولها بالحل على المسائل الكلامية المختلف فيها بين
المسلمين كمسألة الرقية وخلق الاعمال والمشهور في ذلك ان اليقين التام المستولد من اليقين المربوتين
ترتيباً صحيحاً متصلاً لا يصل اليه الا الاحاد فلا يقع التكليف به لجميع الخلق لاسيما انظر الى قوله صلى الله عليه واله بعثت بالحق
السهلة السخية وايضا قال الله تعالى وما جعل الله عليكم في الدين من حرج ولا حرج اعظم من تكليف الانسان لحظة واحدة
معرفة ما عجز عن معرفته الخلق في الف سنة وما بين وايضا ان الاصول اعترض ادلة عن الفرع وان الفرع اكثر اولتها
الكتاب والسنة والاجماع مع كونهما سهل المأخذ محفوظة مضبوطة الكتب بخلاف الاصول فان دلائلها امور عقلية
لا ينظر اليها الا ذكي بعد ذكي فاجاز الخطاء في الفرع جاز في الاصول بطريق اولي والجواب ان عسر تحصيل اليقين بطريق
من الدليل ممنوع وتحرير الدليل ليس بلازم فان كثيرا من اليقنيات تحصل بادر التفات لكل احد من العوام الا انه
ان كل احد من العوام والصبيان والشيوخ اذا بناء بحكم حكم اجاز ان له بانما مع انه لا يقدر على تحرير الدليل وترتيب
المقدمات المنهج لان له بانما بان اقول ان هذا البناء ممكن اي وجوده وعد من ليسا بضوريين وكل ممكن لا يمكن
ان يوجد من نفسه لزوم الترجيح بلا مرجح اذ الترجيح بلا مرجح فلهذا البناء لم يوجد من قبل نفسه بغير علة ثبتت انه من علة
بالجملة العقل التسليم والفهم المستقيم شاهد على كبره اما حصل العوام بل الخواص حالة اجمالية من الدليل يحصل سببها
الحجزم واليقين بحكم مع عدم فعلية تحرير الدليل وترتيب مقدماته بل مع عدم القدرة عليه كما عرفت ولعل اقل الكثر
من علماء اهل العدل بل غيرهم ايضا ان العوام والشيوخ من المؤمنين من اهل الجمل اي حصل لهم العلم بالاصول
الدينية بالدليل الجمالي فالاشراح المقاصد فان قيل اكثر اهل الاسلام اخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون
في الاستدلال ولم يزل الصحابة من بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكفون منهم بذلك ويجوزون
احكام المسلمين فواجب هذا الاختلاف وذهب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لا صحة للايمان بالقليل قلنا
ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشأوا في دار الاسلام من اصحاب القرى والصحارى وثوار عند هم قول النبي صلى الله
عليه واله اتي به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم
من اهل النظر والاستدلال بل فيهم نشاء على شاطئ الجبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاجاب الانسان
بما عجز عليه اعتقاده فصدق فيما اجزم بمجرد اخباره من غير تفكر تدبر انتهى ويرجى على ما قلنا اشكال عويص وهو ان العلامة
رحمة الله عليه قال في النهاية ان الفرق بين صاحب الجملة والتفصيل باطل لان الدلائل المركبة من مقدمات عشر
ان حصلت مقدماته للمستدل باسرها حصل العلم من غير زيادة لان العشرة مستقلة بالاجماع فيستحيل ضم اخرى اليها

ان ان الفرق بين صاحب الجملة
صاحب بديل بالاجمال
صاحب التفصيل صاحب دليل
ان صاحب الجملة لا يملك ما ذكره في بيانهم
بل هم من المقلة الثانية

اشكال العلامة في
عويص

وان لم يحصل العلم بأسرها بل حصل بعضها بالضرورة او بالذليل والبعض بالتقليد كانت النتيجة مستندة الى التقليد فالتسليم
بالدليل لا يقبل الزيادة ولا النقصا فاما افعال صاحب الجملة بكيفية الاستدلال على ثبوت الصانع بالحوادث المتعددة فهو
باطل لان هذه الحوادث لا بد لها من موثر وهو معلوم للعوام وذلك المثير مختار وهو غير معلوم لهم فانه مالم يثبت انه
ليس بموجب يجب اسادة الى المختار فقطع الداعي بانه مختار من دون الاستدلال عليه يكون تقليدا في هذه المقدمة وفي النتيجة
واذا شاهد فعلا خارقا للعادة صدر عن بشر لو استدلل به على نبوته من غير ان يدعي على انه من فعله يقال دور خاصه
الرسول او خاصة دواء او فعل حي او ملك وعلى انه تعالى فعله لقرض التقدير لا غير كما ان مقلدا في بعض المقدمات فكذلك في النتيجة
فقط فمفهوم بين صاحب الجملة والتفصيل فلم يبق الا ان يقال ادلة الاصول على التفصيل سهل وهو مكابرة او انه يجوز
التقليد فيها فينتفي الفرقة بينهما وانا اقول وبالله التوفيق ان تسليم العلامة مدحمة الله عليه معلومية انه لابد للحوادث من
موثر للعوام مع توقف اثباته على ان الشئ لا يمكن ان يوجد بدون موثر كما هو قول بعض اللاحظة لانه لو كان كذلك لزم
الترجيح بلا مرجح وهو محال وعلى ان الشئ لا يمكن ان يكون علته لنفسه مع ان كان رحمه الله عليه علمه بكون موثر للحوادث مختارا لا جلا
على ان الاحجاب يقتضي لزوم ان الله تعالى حادث او حادث قد بما ذكره افعال محل مناقشة فالاستدلال بالتفصيل في كل
الموضوعات ليس بجامع العلوم والاجمال المحمل في كل الموضوعات على اننا نقول الاستدلال هو دفع الشبهات امر اخر ولا يلزم
القدرة على الثاني عدم القدرة على الاول مثلا الا عند دلالة على وجود الصانع العالم بانه لابد للحوادث من موثر وهذا الاستدلال
بان ايجاد الوجب بقا هذه الحوادث على انه مختار لظهور المعجزة على يد مدعي النبوة دليل على صدقه استدلالا لا بصحة دليله لما
موصلة الى العلم واليقين لعدم احتمال الجانب المخالف في مقدمات تلك المطالب عند من لم يصل اليه الشبهات المستورة
في الكتب الكلامية والقول بانه لا يجوز ان يكون تلك الحوادث موجودة بنفسها ولو لم لا يجوز ان يكون الترجيح بلا مرجح
جائزا وهكذا القول بانه لا يجوز ان يكون الله تعالى علة موجبة للحوادث وبانه لا يجوز ان يكون ظهور المعجزة لاجل امن
اخر غير المقيد ان يكون ظهورها مخصوصا بصفة النبي صلى الله عليه واله او دواء او جنى او ملك شبهات لا يجب على كل احد
تحصيل القدرة على دفعها فموجب على الكفاية حتى لا يكون موجبا لاضلال بعض المؤمنين العارفين فان قيل فعلى ما
قلت ينبغي ان يزول اعتقادات اهل الجبل بمجرد استماع شبهة او حطورها بالهم لعدم قدرتهم على دفع ونشوء احتمال
الجانب المخالف عندهم وقل من نشاء في بلاد الاسلام ولم يسمع شبهات المخالفين فعاد الحدور وزلزل القول بالكفاءة
الظن قلنا ليس كذلك فانما شاهد ذوي الاعتقادات الراسخة من العوام والخواص انهم اذا سمعوا شبهة او حطورها بالهم
بالحجرات انما شبهة شيئا وان لم يقدر على دفع هذه البس شخص على من اربى الكتب للتداولة في المعقولات واطلع على شبهة معدومة فتطير معانطية
الوجه وشبهات ما بين كثر مما اختلف على القول ليس ذبا بوجوه تحصيل العلم بمسائل الاصول تحصيل كل مسألة بدليل واحد بل المراد انه محيى النظر و
الفكر حتى يحصل له بامارات واسباب او بدليل وبرهان واحدا واكثر الحجزم بها وهذا هو العدم في ذلك الباب فان اطمينا
النفوس ورسوخ الاعتقادات المحقة في قلوب المؤمنين بحيث يزول الجبال قبل ان يزول اعتقادهم ليس من دليل واحد
يرد عليه شبهات يحتاج الى فهم الى تامل شديد وتدبر صائب خارج عن تسع العوام كيف وانا اذا رجنا الى انفسنا نحكم
جزءا من اعتقادنا الكذا البرهاني والوجوب ونبوة بنيانام وائمة على ارباط طلب ونحو ذلك ليس ناشيا من دليل واحد معبر بحيث اذا عرضت لنا في
احد مقدمة شبهة نزل اعتقادنا الجازم بل نعلم ان ذلك الاعتقاد نشأ باجماع امور كثيرة من القران والدلائل حصلت منها حالة اجالية
موجبة للحجزم والاعتقاد ونظير ذلك النواتق المعنوية المفيدة لليقين الحاصل من اخبار كثيرة ليس كل واحد منها موجبا للعلم
كشجاعة علي بن ابي طالب عليه السلام ونحو ذلك واذا كان الامر كذلك فظهر ان الفرق بين اهل الجبل واهل

جواب عن اعتراض
العلامة

لا يكلف نفس الا وسعها وما جعل العباد في الدين من حرج وايضا يدعي عليه رواية من رآه في الكافي قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن
المستضعف فقال هو الذي لا يملك حيلة الى الكفر فيكفر ولا يمتد سبيلا الى الايمان فيؤمن ولا يستطيع ان يؤمن ولا يستطيع
ان يكفر فهم الصبيان ومن كان من الرجال النساء على مثل عقول الصبيان وهذا المعنى احاديث اخرى طول الكتاب يذكرها ومقتضى
ظواهر تلك الاحاديث ان المستضعفين غير مكلفين بالاعتقادات والمعاملات جميعا وخالهم كحال الصبيان الغير المسنة بل انفا
في ذلك وقد نقل شارح المقاصد عن بعض المقرئين ما يوافق ذلك فانه قال العاجزين كلهم ان يسمعوا واثبات الدلائل التي تسارع
الى الانهزام فان فهموا كاهم وهو صاحب الجمل ولا يكلفون تخيير العباد وان لم يمتدحهم الوقوف عليهم فان ليسوا بمكلفين اصلا
وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان انتبه وان كان نقصان العقل بحيث
لويبلغ نقصان عقل الصبي ويعرف صاحبه الاختلاف بين الناس في الاعتقادات وما به الاختلاف في جموع او بعض الاختلافات و
اسبابها فلا يشبهه فانه يجب عليه تحقيق الحق وتخصيص عدم بالاصول الحق التي في عقله بتحصيل الحام بها البراهين المستورة من
قبل ويؤيد ما في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال من عرف اختلاف الناس فليس مستضعف وعن ابي الحسن موسى عليه السلام قال
سالته عن الضعفاء فكتب الي الضعيف من لم يرفع اليه حجة ولم يعرف الاختلاف او اذا عرف الاختلاف فليس مستضعفا فيه عن عيسى بن السمط الجواليقي
قلت لا عبد الله ما تقول في المستضعفين فقال لا يشبه بانفرج فتركت له ان يكون مستضعفا او ليس مستضعفون فوالله لقد شئى بامرهم
هذه العوائق في حذرهم وتحدثت بالسقايات في طريق المدينة فانه مقتضى هذه الاحاديث ان تحقيق الحق واجب على امثال
هذه العوام وانهم ليسوا بعجزين في ترك النظر والفكر فيه وان المستضعف الذي ليس بمكلف في غاية الندرة فهذا التصديق ما قاله شارح
كما عرفت بالجملة الضابطة وذلك ان الانسان على نفسه بصيرة لم ينجس نفسه معرفة الاختلاف وقدرة النظر والفكر فيه فيجب عليه التحقيق
وتحصيل الحق لا يرفع الحق عن النفس لاجل عقلا كما سافا وليس هذا صعب وليس طريق الاستدلال واحدا بل على الخاضعة ادناها
او العقل يحيل اتفاق جمع كثير متجاوزين عن العبد هو الاحصاء في كل زمان مع كونهم من فحول العلماء الاكفاء لا يتقيد على امر باطل من اثبات
الواجب ونبوة النبي صلى الله عليه واله ونحو ذلك ولقد اعجب بكلام شيع الاسلام ورئيس المسلمين باصرامة واسبق للمؤمنين الشيخ المفيد
استدلاله بحجج جنانه في مجالسنا الاستعداد بذكره وهو انه سأل بعض علماء المقرئ الشيخ السيد المفيد رحمه الله تعالى عن
كلامه فقال اخبرني عن هؤلاء القائلين من الشيعة الامامية اقول انهم كفار يستحقون النكال في النار وان قلت لك فليس في الجنة من الشيعة
الامامية اذ غير ان لا افرق احد منهم على تحقيق النظر سواء بل ان كان منهم فاعلمهم لا يكونون عشرين نفسا في الدنيا كلها وهذا ما لا
اطنك نذهب اليه وارقلت انهم ليسوا بكفار وهم يعتقدون التشيع ظاهرا وباطنا فهم مثلك وهذا مبطل لما قدمت قال الشيخ
رحمته فقلت له لست اقول ان جميع المقلدة كفار لان فيهم جماعة لم يكفوا المعرفة ولا النظر في الادلة لنقصا عقولهم عن الحد الذي
يجب تكليف ذلك وان كانوا مكلفين عندك للقول والعمل وهذا مذهب في جماعة من اهل السواد والبلاد والاعراب والعجم والعائنة
فهم لا اذا قالوا وعملوا كان ثوابهم على ذلك كعوض لهم ما لا يظفرون ولا يظفرون ولا يظفرون ولا يظفرون ولا يظفرون ولا يظفرون
العقاب في الدنيا وفي يوم الحساب فان النار احبابا ثم يخرجون الى محل الثواب جماعة من المقلدة عندك كفار لانهم
من القوم على الاستدلال ما يصلون به الى المعاد فان انصرفوا عن النظر في طرقها فقد استحقوا الخلق في النار واما قولك ان ليس في الدنيا
احد من الشيعة ينظر في النظر الا عشرين نفسا او نحوهم فانه لو كنت صادقا في هذا المقال ما منع ان يكون جمهور الشيعة عارفين
لان طرق المعرفة قريبة يصل اليها كل من استعمل عقله وان لم يتمكن من العبارة عن ذلك ولو يسهل عليه الجدل ولم يكن من
اهل التحقيق في النظر فليس عدم الحد في الجدل واحاطة العلم بحجج وده والمعرفة بغوامض كلامه ودقيقه ولطيف
القول في المسائل دليلا على الجهل بالله نعم انتمي كلامه صلى الله عليه واله مقامه ولا يخفى عليك متانة هذا الكلام وثباته الا ان قوله

القول في بيان وجه الثاني
في اثباته وهو ان لا يكون
الشيء من الله تعالى ولا من
قوله در كنند ١٢

بما لا يخفى
المستدل

على وجه الاستدلال في الامم ١٢

ان المستضعف مكلف بالقول والعمل على نظره ان يقال ان المستضعف مكلف بقولاً وعمل ما سواه كان القول حقاً والعمل
والشهادتين ونحو ذلك أو باطلاً كالقول بالهتة وهكذا الكلام في العمل كالصلوة وعبادة الوتر أو يقال انه مكلف بالقول للخلق
والعبادة المطلق للشارع الأول باطل براهته وبالضرورة من المذهب والثاني فرع العلم به بالتكليف فيكون العبادة المخصوصة مطلق
للشارع دون غيرها وهذا لا يحصل بطلان النظر والفكر الاستدلال وقد فرض عدم إمكان المستضعف التعبد على ترك بعض القول وعمل
فعل بعض آخر وكذا على ترك عمل وفعل عمل آخر مع عدم القوة المميزة له فرضاً لا في مقتضى العدالة كما لا يخفى وأما ما احتج به الشيخ على
نحو أن من أن النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم بإسلام الأعراب الخ فاجوابنا قد اشعرنا سابقاً أن جملة العرب التي بعث فيها
كانت من أهل الشرك أو من أهل الكذب الذين كانوا الذين بوجود الضائع وكانت المعرفة بالدليل حاصلة لهم كما يدل عليه الأثر المتقدم
تدل على بغير أثر القدر تدل على السير اسماء ذات ابراهيم والارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف بخير كيف وتوهم ما قال الزماني
لا يكون التصديق القلبي بوجود الضائع وصفاته معتبر وواجباً أصلاً لعين ما قال من ان التمسك بهذا باطل وفقاً وقد سلك مسلك
الشيخ جماعة كثيرة من المخالفين فان في شرح المقاصد ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة إيمان المقلد وترتب الأحكام عليه
الدنيا والآخرة ومنع الشيخ أبو الحسن المعتزلة من التكلمين ثم ذكر بعد ذلك في إنشاء ذكر احتجاج المخالفين لهذا المسلك الثاني ان
هو العلم وذلك لا يكون إلا بالضرورة أو الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا راع في وجود الاستدلال بل في ان
نكر هذا الواجب لعدم الاعتداد بالتصديق ثم ذكر ان ذلك ان الأصل الذي يقبل فيه ان كان باطلاً فمقلده باطل لا نقاش وكفيل
اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الأوثان اسلامهم وان كان حقا فحقيقته اما ان يعلم بالتقليد قد ورد بالدليل فتناقض ورد بان الكلام
فيما علم حقيقته بالدليل كالأحكام التي علم بالضرورة كمنها من دين الاسلام ان من اعتقد ما تنقلها هل يكون مؤمناً بحجج عليه السلام
المؤمنين في الدنيا والآخرة وان كان عاصياً بترك النظر والاستدلال انتهى هذا الكلام كما ترى يدل على موافقتهم لنسبته لا في كون
انما معفو عنه فان الشبهة صرح به دون هؤلاء والله يعلم بحقيقة المسألة المذهب الثالث الخالف لنا هو مذهب الكعبة وابر العباس
جماعة اخرى من المعتزلة كما نقل مذهبهم عن شراح المقاصد فانه على مذهبهم التقليد واجب على العوام فضلاً عن ان يكون
معفو عنه او غير معفو عنه واحتجاجهم قريب احتجاج فرق اخرى الوهم بالضعف فلا تطول الكتاب بذكرها وما يرد عليها فان
قيل فيما تقول في اختلاف علماء المذهب الحق في بعض الاصول الدينية كالاحتمال الواقع بين جوازهم والنبي صلى الله عليه وآله
في غير التبليغ وعدمه وفي نقصان القرآن عما انزل على النبي صلى الله عليه وآله عليه وآله وعدمه وفي تخرجه لنفسه وتعلقها بالبدن
او حلولها فيه قلت لا بد ان يكون احد المختلفين على الخطاء لتعين الحق في احد الجانبين فقط فينبغي ان يكون صاحب الجانب
الاخر انما كما يدل عليه ما في الكافي عن يزيد بن عجل عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلت عن ادنى ما يكون به العبد مشركاً قال ان
من قال للموتاة انها حصاة والحصاة انها نواة ثم رد ان يسكن الرجاء الغالب فيقتضيه ان يعفو الله تعالى عنهم لكان يساءلهم
في ترويج الدين واحياء امر الأئمة المعصومين كيف هم من ذلة الانبياء وخلفاء الأئمة النجباء عليهم السلام وطريق السلامة هو
النظر والفكر ان يسأل البرهان القطعي فيحكم بيقظة ضاهة ولا توفيق كما في الكافي عن ابن ابي عمير عن ابي جعفر عليه السلام
ما حواله على العباد قال ان يقولوا ما يعلى وينفق عند ما لا يعلم وفي هذا المعنى احاديث اخر كثيرة **المقام**
تتميم البرام اعلم رحمك الله تعالى ان المسائل الدينية لا تخلو امرين طريقتهما الأولى فقط وليس المقصود من تحصيل علم
الا العلم وان طريقتهما العلم والعمل معاً ومثال الاول قولنا العالي محدث وكل محدث فله محدث وان ذلك المحدث واجب العزم
قد ير علم قد ير ونحو ذلك ومثان الثاني قولنا الصلوة واجبة وشرب الخمر حرام ونحو ذلك وكل منهما لا يخلو امرين ان تحصيل علم
واجب على كل واحد عينا مطلقاً ولا مثال الاول من القسم الاول قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله وعلي وصيه وخليفته ومثان الثاني

منه في الثالث عشر

تكملة التكملة
نعم بالله

قولنا هل وقع التقيص في القرآن ام لا وهل يجوز السجدة على النبي صلى الله عليه واله ام لا وهل كان النبي قبل البعثة متعبا
بشريعة ام لا ومثال الاول من القسم الثاني قولنا الصلوة واجبة وصوم شهر رمضان يحك ومثال الثاني سائر المسائل التي لا يكون
من ضروريات المذهب بداهة وضروية كما هو جمل مسائل الفقه فان تحصيل العلم بها انما يجب عينا عند وقت العمل بمقتضاها
فهذه الاربعة اقسام تبين الاحكام كل منها بتوفيق السابعة غير شائنة فاقول اما المسائل التي كلفنا الله تعالى عينا بتحصيل العلم بها لليقين
لها وليس المقصود من سؤالي العلم بها المسائل الاصولية الدينية التي صارت من ضروريات الدين والمذهب ضرورة بلاشائنة اشتبا
كمسئلة التوحيد والعدل والتبوق والامامة والمعاد لا تعلم بالضرورة من مبدعها ضرورة من يتجود واحد من تلك المسائل او
يتوقف فيها لا يعد من اهل مذهبنا وقد دلت على ما قلنا كثيرا من الوجوه التي تلونا عليك من قبل فيحكم على المخالف لنا فيها او في
احدها وعلى المتوقف كك انما ليس بامام وانته فاسق وحكمه حكم الكفار في الخلود والنار واما المسائل التي يجب تحصيل العلم
عينا والمقصود منها العلم والعمل معا فهي المسائل الفرعية التي صارت من ضروريات الدين او المذهب كجوب الصلوة اليومية
وصوم شهر رمضان ونحو ذلك وحكم الخلف الجاهل والمتوقف بحكمه الخلف الاول وهذا ايضا معلوم بالضرورة من الدين
والمذهب والاجماع والسنة وليست من ذلك الباب المسائل التي لم يكن كونها من ضروريات المذهب يقينية وان كانت ظنية لكن كانت
مراجعات الامامية القطعية فان جاحدا يحكمه بالفسق لانه معلوم ان مخالفته لاجماع القطعي لا يجوز لانها مستلزقة لمخالفة
الامام وهي لا تجوز بالضرورة من المذهب لكن المتوقف فيها لا يحكمه بالفسق لانه لا يقيم دليل قطعي على وجوب تحصيل العلم
على كل واحد من الامامية كيف في الاجماع من المسائل الجزئية الاصولية او الفرعية كثيرة جدا فان قبل ما الفرق بين الضرورة
والاجماع قلنا بينهما نسبة عموم وخصوص مطلقا لان الضرورة لا بد ان يكون اجماعيا اما الاجماع فيجوز ان يكون في مرتبة من الجفاء
بحيث لا يطلع عليه الا من مارس كتب الاصول والفرع اما المسائل الاصولية التي لم تقم برهان قطعي على وجوب تحصيل العلم بها كمسئلة
كيفية تقبيل النبي قبل البعثة وتجيزه هو النبي في الجملة وكون القرآن الشاهد بما وقع فيه التفسير المجردة ونحو ذلك فالظاهر انه لا
يجوز الحكم فيه بنفي وثبات بمجرد النظر لعدم دليل يخرج من عمومات النبي عن العمل بمقتضى الظن والاعتقادات على انه قد قطع بعد
جواز العمل بالظن فيها كثيرا من اصحاب بحيث يتبادر منه ان المسئلة اجماعية فان قيل فما بان لا صحاح قد اختلفوا في بعض تلك
المسائل وحزم بعضهم بخلاف ملجزم به صاحبه مع انهم كانوا على ما بين تلك المسائل لا يد فيها من اليقين ولا بد ان يكون احد
المختلفين فيها على الخطاء ولم يكن لهم ضرورة داعية الى الخوض فيها وتعيين الحكم بلحكا الطريق لان المفروض ان تحصيل العلم
باحد طرفي تلك المسائل ليس بواجبة وما قام له دليل قطعي ان الخطا فيه لا يوجب الا انه قلنا قد يقطع الانسان باحد طرفي المسئلة
بدخول شبهة لا يحصل له امتياز بينها وبين الدليل فيعتقد شبهة دليلا وعلى هذا مبني معظم الاختلافات الواقعة بين اهل الاسلام
في المسائل الاصولية وفيما يخص فيه كك ولا بد في هذه الصورة من التزام قصور النظر وعدم عطاء الفكر حقه ولا نظر الى ما هو
من ضروريات مذهب الامامية من اجل ان الله تعالى لا بد ان لا يستحق احد من اهل المذاهب المختلفة التاكيد ككهم معذورين
وهذا باطل بالضرورة من المذهب لا عرفت ذلك فلا مفر من التزام الحكم ببقائهم احد المختلفين من اصحابنا في واحد من تلك
المسائل الا ان يقال انه يجوز ان قد كان قام لاحدهما من القدمات ما لم يقم للاخر فانه لا استبعاد في ان يصل الى بر بابويه مثلا
من الاحاديث القطعية اسنادها وكلاهما على مسئلة من تلك المسائل بحيث يحصل لليقين باحد طرفيها بسبب ما ذكره فيقول تلك
الاحاديث بذواتها بسبب بعض المحاذات او بحسب صفاتها الشبهة المفيدة مثلا فلا يحصل لليقين بما حصل لابن بابويه من
القطع به بل يحصل بخلافه في سبب اخر لا فوات تلك الاخبار لما افادت ذلك وحيث كان المفروض ان المسئلة ليست
اوجب الله تعالى العلم به على اربابها لم يقدر عدم اقامته الدليل على تلك المسئلة في كل وقت لكل شخص في العادة ونظر الى ذلك

القسم الثاني من المسائل
التي لا يكون من ضروريات الدين
والمذهب ضرورة بل هي من
الاجماع والسنن والامامة
والمعاد لا تعلم بالضرورة
من مبدعها ضرورة من يتجود
واحد من تلك المسائل او
يتوقف فيها لا يعد من اهل
مذهبنا وقد دلت على ما قلنا
كثيرا من الوجوه التي تلونا
عليك من قبل فيحكم على
المخالف لنا فيها او في
احدها وعلى المتوقف كك
انما ليس بامام وانته فاسق
وحكمه حكم الكفار في
الخلود والنار واما
المسائل التي يجب
تحصيل العلم بها
لليقين لها وليس
المقصود منها العلم
بالعمل معا فهي
المسائل الفرعية
التي صارت من
ضروريات الدين
او المذهب كجوب
الصلوة اليومية
وصوم شهر
رمضان ونحو ذلك
وحكم الخلف الجاهل
والموقف بحكمه
الخلف الاول وهذا
ايضا معلوم
بالضرورة من
الدين والمذهب
والاجماع والسنة
وليست من ذلك
الباب المسائل
التي لم يكن كونها
من ضروريات
المذهب يقينية
وان كانت ظنية
لكن كانت
مراجعات
الامامية
القطعية فان
جاحدا يحكمه
بالفسق لانه
معلوم ان
مخالفة
اجماع القطعي
لا يجوز لانها
مستلزقة
لمخالفة
الامام وهي
لا تجوز
بالضرورة
من المذهب
لكن
المتوقف
فيها لا
يحكمه
بالفسق
لانه لا
يقيم
دليل
قطعي
على
وجوب
تحصيل
العلم
بها
على
كل
واحد
من
الامامية
كيف
في
الاجماع
من
المسائل
الجزئية
الاصولية
او
الفرعية
كثيرة
جدا
فان
قبل
ما
الفرق
بين
الضرورة
والاجماع
قلنا
بينهما
نسبة
عموم
وخصوص
مطلقا
لان
الضرورة
لا بد
ان
يكون
اجماعيا
اما
الاجماع
فيجوز
ان
يكون
في
مرتبة
من
الجفاء
بحيث
لا
يطلع
عليه
الا
من
مارس
كتب
الاصول
والفرع
اما
المسائل
الاصولية
التي
لم
تقم
برهان
قطعي
على
وجوب
تحصيل
العلم
بها
كمسئلة
كيفية
تقبيل
النبي
قبل
البعثة
وتجيزه
هو
النبي
في
الجملة
وكون
القرآن
الشاهد
بما
وقع
فيه
التفسير
المجردة
ونحو
ذلك
فالظاهر
انه
لا
يجوز
الحكم
فيه
بنفي
وثبات
بمجرد
النظر
لعدم
دليل
يخرج
من
عمومات
النبي
عن
العمل
بمقتضى
الظن
والاعتقادات
على
انه
قد
قطع
بعد
جواز
العمل
بالظن
فيها
كثيرا
من
اصحاب
بحيث
يتبادر
منه
ان
المسئلة
اجماعية
فان
قيل
فما
بان
لا
صحاح
قد
اختلفوا
في
بعض
تلك
المسائل
وحزم
بعضهم
بخلاف
ملجزم
به
صاحبه
مع
انهم
كانوا
على
ما
بين
تلك
المسائل
لا
يد
فيها
من
اليقين
ولا
بد
ان
يكون
احد
المختلفين
فيها
على
الخطا
ولم
يكن
لهم
ضرورة
داعية
الى
الخوض
فيها
وتعيين
الحكم
بلحكا
الطريق
لان
المفروض
ان
تحصيل
العلم
باحد
طرفي
تلك
المسائل
ليس
بواجبة
وما
قام
له
دليل
قطعي
ان
الخطا
فيه
لا
يوجب
الا
انه
قلنا
قد
يقطع
الانسان
باحد
طرفي
المسئلة
بدخول
شبهة
لا
يحصل
له
امتياز
بينها
وبين
الدليل
فيعتقد
شبهة
دليلا
وعلى
هذا
مبني
معظم
الاختلافات
الواقعة
بين
اهل
الاسلام
في
المسائل
الاصولية
وفيما
يخص
فيه
كك
ولا
بد
في
هذه
الصورة
من
الالتزام
قصور
النظر
وعدم
عطاء
الفكر
حقه
ولا
نظر
الى
ما
هو
من
ضروريات
مذهب
الامامية
من
اجل
ان
الله
تعالى
لا
بد
ان
لا
يستحق
احد
من
اهل
المذاهب
المختلفة
التاكيد
ككهم
معذورين
وهذا
باطل
بالضرورة
من
المذهب
لا
عرفت
ذلك
فلا
مفر
من
الالتزام
الحكم
ببقائهم
احد
المختلفين
من
اصحابنا
في
واحد
من
تلك
المسائل
الا
ان
يقال
انه
يجوز
ان
قد
كان
قام
لاحدهما
من
القدمات
ما
لم
يقم
للاخر
فانه
لا
استبعاد
في
ان
يصل
الى
بر
بابويه
مثلا
من
الاحاديث
القطعية
اسنادها
وكلاهما
على
مسئلة
من
تلك
المسائل
بحيث
يحصل
لاليقين
باحد
طرفيها
بسبب
ما
ذكره
فيقول
تلك
الاحاديث
بذواتها
بسبب
بعض
المحاذات
او
بحسب
صفاتها
الشبهة
المفيدة
مثلا
فلا
يحصل
لاليقين
بما
حصل
لابن
بابويه
من
القطع
به
بل
يحصل
بخلافه
في
سبب
اخر
لا
فوات
تلك
الاخبار
لما
افادت
ذلك
وحيث
كان
المفروض
ان
المسئلة
ليست
اوجب
الله
تعالى
العلم
به
على
اربابها
لم
يقدر
عدم
اقامته
الدليل
على
تلك
المسئلة
في
كل
وقت
لكل
شخص
في
العادة
ونظر
الى
ذلك

والعلم بحكمها اذا يحصل لواحد من هذه احوال الامامية فلو لم يكن الامر على ما قلنا لزم تفسيره كانه

القسم الثالث من المسائل
التي لا يكون من ضروريات الدين
والمذهب ضرورة بل هي من
الاجماع والسنن والامامة
والمعاد لا تعلم بالضرورة
من مبدعها ضرورة من يتجود
واحد من تلك المسائل او
يتوقف فيها لا يعد من اهل
مذهبنا وقد دلت على ما قلنا
كثيرا من الوجوه التي تلونا
عليك من قبل فيحكم على
المخالف لنا فيها او في
احدها وعلى المتوقف كك
انما ليس بامام وانته فاسق
وحكمه حكم الكفار في
الخلود والنار واما
المسائل التي يجب
تحصيل العلم بها
لليقين لها وليس
المقصود منها العلم
بالعمل معا فهي
المسائل الفرعية
التي صارت من
ضروريات الدين
او المذهب كجوب
الصلوة اليومية
وصوم شهر
رمضان ونحو ذلك
وحكم الخلف الجاهل
والموقف بحكمه
الخلف الاول وهذا
ايضا معلوم
بالضرورة من
الدين والمذهب
والاجماع والسنة
وليست من ذلك
الباب المسائل
التي لم يكن كونها
من ضروريات
المذهب يقينية
وان كانت ظنية
لكن كانت
مراجعات
الامامية
القطعية فان
جاحدا يحكمه
بالفسق لانه
معلوم ان
مخالفة
اجماع القطعي
لا يجوز لانها
مستلزقة
لمخالفة
الامام وهي
لا تجوز
بالضرورة
من المذهب
لكن
المتوقف
فيها لا
يحكمه
بالفسق
لانه لا
يقيم
دليل
قطعي
على
وجوب
تحصيل
العلم
بها
على
كل
واحد
من
الامامية
كيف
في
الاجماع
من
المسائل
الجزئية
الاصولية
او
الفرعية
كثيرة
جدا
فان
قبل
ما
الفرق
بين
الضرورة
والاجماع
قلنا
بينهما
نسبة
عموم
وخصوص
مطلقا
لان
الضرورة
لا بد
ان
يكون
اجماعيا
اما
الاجماع
فيجوز
ان
يكون
في
مرتبة
من
الجفاء
بحيث
لا
يطلع
عليه
الا
من
مارس
كتب
الاصول
والفرع
اما
المسائل
الاصولية
التي
لم
تقم
برهان
قطعي
على
وجوب
تحصيل
العلم
بها
كمسئلة
كيفية
تقبيل
النبي
قبل
البعثة
وتجيزه
هو
النبي
في
الجملة
وكون
القرآن
الشاهد
بما
وقع
فيه
التفسير
المجردة
ونحو
ذلك
فالظاهر
انه
لا
يجوز
الحكم
فيه
بنفي
وثبات
بمجرد
النظر
لعدم
دليل
يخرج
من
عمومات
النبي
عن
العمل
بمقتضى
الظن
والاعتقادات
على
انه
قد
قطع
بعد
جواز
العمل
بالظن
فيها
كثيرا
من
اصحاب
بحيث
يتبادر
منه
ان
المسئلة
اجماعية
فان
قيل
فما
بان
لا
صحاح
قد
اختلفوا
في
بعض
تلك
المسائل
وحزم
بعضهم
بخلاف
ملجزم
به
صاحبه
مع
انهم
كانوا
على
ما
بين
تلك
المسائل
لا
يد
فيها
من
اليقين
ولا
بد
ان
يكون
احد
المختلفين
فيها
على
الخطا
ولم
يكن
لهم
ضرورة
داعية
الى
الخوض
فيها
وتعيين
الحكم
بلحكا
الطريق
لان
المفروض
ان
تحصيل
العلم
باحد
طرفي
تلك
المسائل
ليس
بواجبة
وما
قام
له
دليل
قطعي
ان
الخطا
فيه
لا
يوجب
الا
انه
قلنا
قد
يقطع
الانسان
باحد
طرفي
المسئلة
بدخول
شبهة
لا
يحصل
له
امتياز
بينها
وبين
الدليل
فيعتقد
شبهة
دليلا
وعلى
هذا
مبني
معظم
الاختلافات
الواقعة
بين
اهل
الاسلام
في
المسائل
الاصولية
وفيما
يخص
فيه
كك
ولا
بد
في
هذه
الصورة
من
الالتزام
قصور
النظر
وعدم
عطاء
الفكر
حقه
ولا
نظر
الى
ما
هو
من
ضروريات
مذهب
الامامية
من
اجل
ان
الله
تعالى
لا
بد
ان
لا
يستحق
احد
من
اهل
المذاهب
المختلفة
التاكيد
ككهم
معذورين
وهذا
باطل
بالضرورة
من
المذهب
لا
عرفت
ذلك
فلا
مفر
من
الالتزام
الحكم
ببقائهم
احد
المختلفين
من
اصحابنا
في
واحد
من
تلك
المسائل
الا
ان
يقال
انه
يجوز
ان
قد
كان
قام
لاحدهما
من
القدمات
ما
لم
يقم
للاخر
فانه
لا
استبعاد
في
ان
يصل
الى
بر
بابويه
مثلا
من
الاحاديث
القطعية
اسنادها
وكلاهما
على
مسئلة
من
تلك
المسائل
بحيث
يحصل
لاليقين
باحد
طرفيها
بسبب
ما
ذكره
فيقول
تلك
الاحاديث
بذواتها
بسبب
بعض
المحاذات
او
بحسب
صفاتها
الشبهة
المفيدة
مثلا
فلا
يحصل
لاليقين
بما
حصل
لابن
بابويه
من
القطع
به
بل
يحصل
بخلافه
في
سبب
اخر
لا
فوات
تلك
الاخبار
لما
افادت
ذلك
وحيث
كان
المفروض
ان
المسئلة
ليست
اوجب
الله
تعالى
العلم
به
على
اربابها
لم
يقدر
عدم
اقامته
الدليل
على
تلك
المسئلة
في
كل
وقت
لكل
شخص
في
العادة
ونظر
الى
ذلك

في بيان بعض مسائل اصول الفقهية

الاحتياط في الدين يقتضي ان لا يجزم بتأثيره في الاصول سبب الخلاف في محو تلك المسائل الا بالجزء بعد م وجود ما يكون
عذر المحرم في ذلك فان قيل على تقدير الحكم بتأثير الخط هل يجوز تقسيقه ايضا ام لا قلنا لا لان التقسيق انما ثبت بالاصول
على الصغرة وثبوت الاصول مستعذر على الله قد قال الشيخ شيخ الطائفة ابو جعفر الطوسي في العدة في محو ابطال القياس في
علمه ان يجوز ان يكون من شأن بعض الخطأ والانه عدم فسق صاحبه فكيف يجتري عاقل بتقسيق العلماء الكرام قلنا قيل فما
تقول في الاصول الفقهية التي دونها اصحابك ويرحمون ان لا يدللوا بها من الخوض فيها وتحصيل العلم بها ثم ترى انهم في
اكثر تلك الاصول يختلفون اختلافًا شديدا قلنا المعلوم ان العلم باصول الفقه لا يجب عينا نعم يجب كفاية في الجملة وقد
في كلام الاصحاب مقطوعا انه لا بد من القطع واليقين في الحكم بقتضا من يحصل له القطع بها واللا يجوز لسيادة الحكم انما عليها
لا بد من تحصيل ذلك القطع واليقين بالجملة وجوبه في كل مسألة من المسائل الشرعية ودليلنا على ذلك ان ما ثبت بالتكليف بالضرورة من الدين وهو يتصور
سبق العلم بالكلية والقطع واليقين لا يمكن له المسائل الجزئية التي وقع الاختلاف فيها فلو كانت بالكلية بالاطلاق والاكتمال لكانت كقضايا اصولية
بالضرورة المبني والظن بجميع اصنافه ليس بمعتبر شرعا اتفاقا الا ترى ان قول الشاهد الواحد العدل المعين لا يكفي في ثبوت الدعوى
وان فرضنا ان قوله للحاكم يفيد ظنا اقوى من ظن شهادة العدلين فما كان لا بد ان يكون ذلك الظن مما اعتبره الشارع و
اعتبار الشارع لا يعلم الا بدليل قطعي الا ترى انه لو لم يكن على اعتبار الظن المستفاد من اقامة شهادة العادلين من دليل
قطعي لم يجز ان اعتبر به ودليل اخر هو انه ما ثبت بهما الايات والاحاديث في اتباع الظن فلا بد من تحصيل اليقين اما ابتداء او
مالا في كل باب وهو لا يمكن الا اذا كان بناء المسئلة الجزئية الفرعية الظنية على دليل قطعي وهذا كما يقال هذا مستفاد من الخبر
الواحد قطعاً وكلما استفاد من الخبر الواحد فهو واجب العمل قطعاً فهذا مما يجب العمل به قطعاً وهو لا يخفى وقد انعقد
الاجماع على ان الاقتصار على الظن للضعيف مع القدرة على تحصيل القوى لا يجوز ولا شك في ان الظن الذي يحصل باصول اليقين
لا يكون الا أقوى الظن ولا يجوز الاقتصار على ما هو دور ذلك واذا عرفت ذلك فاعلم ان مسائل الاصول على نحوين احدهما المسائل
التي لا يقع الاختلاف بين علماء الامامية قطعي هي من الجماعات القطعية فلا شك ان المخالف فيها الثابتينها المسائل التي لم تكن
بتلك المثابة بل كانت مما وقع الاختلاف فيها بين العلماء فالله اعلم بالصواب فانهم يقوم بوجه عند دليل قطعي على احد من تلك المسائل
له على الشريعة الشرعية في المسئلة الجزئية الفرعية فان الله تعالى لم يكلف نفسا الا وسعها لكن الاحتياط يقتضي ان لا يجزم بتأثير
من يخالفه في الظاهر لان مجرد الخوض والبحث من المخالف وتبرجحه احد الجانبين لا يدل على ان المرجح قطع به واعتقد عليه بدون
ضميمة دليل اخر في تفرع حكم المسئلة وتعين الحكم ومع ذلك الاحتمال لا يجوز الجزم بالتأثير وايضا على تقدير صدور الخطأ
فبالنظر الى مساعيهم الجميلة واعتقاداتهم الصحيحة ونسبة الدين وبنية الامم المعصومين مع كون اغراضهم في ذلك البحث والخوض
صحيحة معفوا لشاعائهم تعجز ما بالنظر الى هذا الا في عدم التصريح بالتأثير وايضا العقل السليم يجوز ان لا يكون لبعض المسائل
الجزئية الفرعية التي وقع الكشف بها الاصول ظنية فلم يجوز الاقتصار على تحصيل تلك الظنون مع اشتراك دليل لا كفاية بالذ
في المسئلة الفرعية بان يقال بان وقوع التكليف بتلك الجزئيات فرع تحصيل الظن وحصول الظن بمصلحة الوجه لا قوى لا يحصل الا بكون
التي ينبغي عليها تلك الجزئيات متطوعة ولا سبيل لنا التحصيل اليقين بها فيكون تحصيل ذلك الظن مجزيا والا لزم التكليف بالاية
وعلى هذا يجوز قولهم بوجوب كون الاصول قطعية على جوب كونها كافي في صحتها كان تحصيل العلم واليقين بها أمكانا فعلى هذا
يجوز ان يكون كثير من مسائل الاصول التي وقع الاختلاف فيها كافي في ايضا لوجه لا سناد الا انما احدهم كما في مسائل الفقه فانه
فما نقول في خلاف الاخبار بين الذين دفعوا على الخلاف المجتهدين في تلك الاصول التي بناء لجهادكم عليها اهل هم بمنزلة احدكم
المختل في اخر منكم في الاصل المختلف فيه ام لا قلنا لا يجوز ان يؤولنا حتى الاصول التي من الاجماع اليقينية عندنا كجبهة طواهر القراء

وجبة الاجماع في الجملة وجبة دليل العقل في الجملة ونحو ذلك بل بعض الاصول الدينية والاجماعية كوجوب اللطف واستلزام الحسن والقبح والنجس والحرم في الجملة ومفهوم المسائل الفرعية والاجماعية وايضا لولا تقيدهم اياها فانظر القولنا بتلك الاصول الدينية والاصول الفقهية والمسائل الفرعية الجزئية الاجماعية مع تنبيهات بليغة وايضا لولا دعواهم انحصار طريق الخاتمة في تحصيل القطع واليقين في كل جزئي من جزئيات مسائل الاصول والفرع ابتداء بحيث ينجر تفسيقهم انفسهم وسائر الامامية وهم لا يشعرون وهذا لعدم امكان هذا التحصيل لهم ولا غيرهم بل النظر الدقيق يحكم بان هذا الدعوى مبطله لنفسها ايضا لعدم امكان قامة الدليل القطع عليها كان حالهم عندنا كما اكدنا الخالف للآخر في بعض الاصول المختلف فيها اما مع ذلك فلا اما المسائل الفرعية التي وقع الاختلاف فيها بين الاصحاب والمصنفين واحدا والخط المجتهد فيها معد ودر بلا خلاف يعاء به **المقدمة السادسة** في تحقيق من يجب عليه المعرفة وتخصيصه فاعلم رحمك الله تعالى ان المعرفة واجبة على كل بالغ عاقل اتفاقا اما ان المعرفة هل واجبة على الطفل المميز ام لا وايضا هل المعرفة كانت واجبة على الذين كانوا في الفترة وكذا على من نشأ في شاطئ الجبل ولم يبلغه صيت بعثة النبي ام لا ففيها خلاف اما الاختلاف في موضع الاول فهو ان ابن ابي جهل والحكاية في بعض تصانيفه ملحظة ان معرفة اصول الدين واجبة على المميز وان كان وجوب التكليف الفرعية عليه انما هو بعد البلوغ وظنه انه ليس بمنفرد بهذا القول لكن الكتب التي يريدها ليس فيها تعرض لهذا المذهب اصلا ولعل الله يحدد بعد ذلك امر اوقد اجاب الله تعالى على هذا في اليوم اوفى غدا فاني رويت بعد تحرير المقام ان السيد نور الله الشوسري رحمه الله قال في الحقائق الحق ان مرجع الاسئلة الى المقصد توابع جاء به النبي صلى الله عليه وآله وبآية رسول الله وذلك من الحكمة العقلية ومعلوم ان التكليف بالعقل انما يتوقف على كمال العقل وان كان الرجل ابن خمس سنين او خمسين سنة انتهى وقد نص مولانا محمد باقر رحمه الله عليه ان المسئلة اختلافية وقد نقل عن الشيخ انه قال ان الصبي اذا كان ابن عشر سنين يجب عليه تحصيل المعرفة وايضا قد عثرت بعد حين على كلام الشيخ المستند للامامية الشيخ السيد حضرتنا الشيخ المفيد رحمه الله عليه في المجالس الدال على صحة ما قال ابن ابي جهل والشوسري فانه رحمه الله قال بعد كلام على ان الوصلتنا كخوضنا ما ادعوه من ان عليا عليه السلام كان له عند المبعث سبع سنين لم يدل على صحة ما ذهبوا اليه مرانته ايمانه كان على وجه التلقين دون المعرفة واليقين وذلك ان صغرا السن لا ينافي كمال العقل وليس دليل وجوب التكليف الا بالوغ التكليف فيراعى ذلك هذا باتفاق اهل النظر والقول وانما يراعى بلوغ الحكم في احكام الشرعية دون العقلية وقد قال الله سبحانه في قصة يحيى بن زكريا واتيناها الحكم صبيا وقال في قصة عيسى عليه السلام فاشارت اليه قالوا كيف تكلم من كان في المهد صبيا قال اني عبد الله تبارك وتعالى وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت واصاني بالصلاة والزكاة مادم تحيا فلم ينف صغرت هذين النبيين عليهما السلام كمال عقليما والحكمة التي اتاهما الله ولو كانت لعقول تخيل ذلك لاحالته في كل واحد على حال انتهى بعض كلامه هذه اطوارا اكثر مما كتب للاصحاب وطوارا اكثر الاحاديث ان التكليف سؤل كان بالاعتقادات والمعاملات انما هو بعد البلوغ قال العلامة في النهاية البحث الثاني في شرائط التكليف وهي خمسة الاول البلوغ فلا يكلف المصيبة لقوله صلى الله عليه وآله ورفعه القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ ولا ندر ان لم يكن مميزا فهو بالنسبة الى تفاصيل الخطاب كالحج والبيعة بالنسبة الى فهم اصل الخطا وكما امتنع تكليف الدابة كذا امتنع تكليف غير المميز الا عند المقتضى يجوز التكليف بالحال الا التكليف كما توقف مقصودا على فهم اصل الخطاب كذا اتوقف على فهم تفاصيله وان كان مميزا فهو وان فهمه مالا يفهمه غير المميز الا انه قاصر الفهم لا يعرف ما يعرفه كامل العقل من جود الله تعالى وبيان صفاته على التفصيل فنسبته الى غير المميز كنسبته غير المميز الى البهيمة وان قارر البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى خطوة واحدة فانه وان كان فهمه كقصر المميز غير انه لما كان العقل والفهم خفيا وظهورا يقع على التدرج ولم يكن ضابطا يجعل الشرع له ضابطا هو البلوغ واسقط التكليف فيه قبله تحقيقا عليه انتهى كلامه فهذا

الكلام كما ترى يدل على ان التكليف سواء كانت بالاعتقادات او بالاعمال انما يتعلق بعد البلوغ وقال السيد المرتضى رحمه الله تعالى
في الدرر الغورية بعد ابطال تاويل الخالفين لقوله نعم واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم ان لا
فان قيل قد اطلتم تاويل مخالفكم فيما اوردنا من الضمير عندكم قلنا في الآية وجهان احدهما ان يكون تعالى انما عوقب لجماعة من ذرية
بنو آدم خلقهم وبلغهم وكمل عقولهم واقدروهم على السن رسله عليهم السلام بمعرفة وما يجب مطالعته فاقرنا بذلك و
اشهدهم على انفسهم به لئلا يقولوا يوم القيامة انكنا من هذا غافلين او يعجزوا ويشركوا بآبائهم انتهى موضع الحاجة منه
فهذا الكلام ايضا يقتضيه تعلق التكليف بالمعرفة ونحوه بعد البلوغ وهكذا يظهر من العبارة العديدة للشهيد الثاني في المسألة
في بحث الجهاد يطول ذكرها اما الاحاديث فيها الحديث المشهور بين الخاصة والعامة من قول النبي صلى الله عليه واله
رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفريق ومنها الاحاديث المتضمنة لبيان
المستضعفين وقد مر بعض منها وتل ما قال الشيخ المفيد وابن جرير والسيد نور الله هو الحق موجه فانا فرضنا ان
الصبي عاقل ولا شك في ان العاقل خائف في ترك الشكر ودفع الخوف عن النفس واجب كما قلنا قبل ورفع القلم عن الصبي
كما يستفاد من الاحتاد لا ينافي الوجوب والعجز هو كون الفعل بحيث يستحق عليه الثواب على تركه العقاب وهذا لا يستلزم
العقاب كيف معلوم ان التوبة والشفاعة ونحوها تسقط العقاب على ترك الواجبات وفعل المحرمات جزاء فإذ لا يستفاد
من الاحاديث هو اسقاط العقاب عن المميز بفضل الله تعالى اذا ترك بذل الجهد في تحصيل المعارف والحجة وهذا لا يستلزم
عدم الوجوب الذي يستفاد من الدليل العقلي ومن هنا يتجوز صحة الايمان وترتب الثواب عليه اذا كان من صفة مميز عاقل
كما هو من ذهب الى ظاهره قال السيد نور الله نور الله مرقا في اثنا عشر حاجة على صحة اسلام مولانا امير المؤمنين عليه
الصلوة والسلام حال كونه عليه السلام صبيا في مبدء بعثة النبي صلى الله عليه واله ان درجة النبوة على من مرتبة الاسلام
واذا جاز نبوة الصبي كان صحة ايمانه اجزى وقد قال الله تعالى في شان يحيى فاثبتناه الحكم صبيا وقال كفاية عن عيسى عليه السلام
في صباه اني عبد الله اناني الكتاب جعلني نبيا وقال في شان يوسف عليه السلام في حال صباه وعند القاعة فعينا به
الحب واوحينا اليه لتبنيهم به وهو لا يشعر وقال سبحانه ففهمناها سليمان وكلا اثنا احكما وعلمنا وكان عمرنا
عند ما جعل نبيا احد عشر سنة واذا جاز ان يكون الصبي صاحب النبوة والوحى جاز ان يكون صاحب الايمان بطريق
اولى انتهى فقد لاح مرهنا ان مقتضى التحقيق ان الصبي اذا كان مميزا عاقل ثانيا على الايمان ويستحق على تركه العقاب عقلا
لكن الشرع افاد ان الله تعالى لا يعاقب الصبي تفضلا اما الاختلاف في الموضوع الثاني فمبناه الاختلاف في كون وجوب
المعرفة عقليا ام سمعيا وقد اثبتنا انه عقلي فتكون واجبه على اهل الفترة وعلى من لم يبلغه صيت بعثة النبي صلى الله عليه واله
والله ايضا من قال بعد وجوبها اصلا وقال لكونه سمعيا كما هو من ذهب الى شاعرة قال بعدم وجوبها عليهم وقد
عرفت ضعف هذا المذهبين فاذا قلت في قولهم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وفي قوله نعم ولو اننا
اهلكناهم بعد ابوابهم لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى وفي قوله نعم وما اهلكنا من قبلك
الا لها من دونك ذكرى وما كنا ظالمين وفي قوله تعالى ولولا ان يصيبهم مصيبة بما قدمت ايديهم فيقولوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فنتبع اياتك ونكون من المؤمنين وفي قوله تعالى وما كان ربك مهلكا انما هو في حق من اصابهم من قبلنا وما كنا
مهلكا انما هو في حق من اصابهم من قبلنا وما كنا مهلكا انما هو في حق من اصابهم من قبلنا وما كنا مهلكا انما هو في حق من اصابهم من قبلنا
ما في الكتاب اسناد عن جعفر عليه السلام قال سئل هل سئل رسول الله عن الاطفال فقال قد سئل فقال الله اعلم بما كانوا
عاماين ثم قال يا ذرارة هل تدرك قول الله اعلم بما كانوا عاملين قلت لا قال الله فيهم المشية انه اذا كان يوم القيمة جمع الله

ارفع عن الشك

عز وجل الاطفال والشمات من الناس في الفترة والشهيد الكبير الذي ادرك النبي صلى الله عليه واله وصحبه لا يعقل والرحم
 الابكم الذي لا يعقل والمحبوب والابله الذي لا يعقل فكل واحد منهم يجب على الله عز وجل فيبعث الله اليهم ملكا من الملائكة
 فيؤتيهم بهما راتبعين الله اليهم ملكا فيقول لهم ان تكلموا فكم ان تشاؤوا فيها فمن دخلها كانت عليه يردا ووسلا
 وادخل الجنة ومن تخلف عنها دخل النار وعرج على بن ابراهيم باسنادة عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن مات في
 الفترة وعن لم يدرك الخشت والمعتق فقال يجب عليهم رفع لهم نار فيقول لهم ادخلوها فمن دخلها كانت عليه يردا ووسلا
 ومن لم يرفع لها انتم قد امرتكم فعصيتوني وبهذا الاسناد ثلثة يجب عليهم الابكم
 والطفل ومن مات في الفترة فيرفع لهم نار فيقال لهم ادخلوها فمن دخلها كانت
 عليه يردا ووسلا ومن انى قال تبارك وتعالى هذا قد امرتكم فعصيتوني
 ونحو ذلك من قوله عليه السلام كل شيء مطلوب حتى يرد فيه فحق ما حجه الله على العباد فهو موضوع عنهم قلنا السمع اذا كان مخالفا
 لظاهر القطعي لا بد ان يحمل على خلاف الظاهر كما هو معلوم لا ريب فيه ولا شك في ان الايات وتلك الاحاديث بظاهرها
 مخالفة للقطعيات اما اولها فلا تقتضيه عدم وجود المعرفة عقلا وقد اثبتنا كونه عقليا واما ثانيا فلا يقتضيه ان لا يكون
 الحسن والقبح عقليين ولا يستلزمان الوجوب المحرمة وكلا الامرين خلافا عليه الفرق في المحنة ومن تبهم وخلاف ما سبق
 اليه المحنة والبرهان وتفصيل المقام وتحقيقه ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول صفة الكمال والنقص
 يقال العلم حسن اى لم يتصف به كمال وارتفاع شأن والجهل قبيح اى لم يتصف به نقصان وانقاص حال والثاني ملازمة
 الغرض ومناظرته اعراضا عما يظهر من كلام البعض اما الغرض مطلقا كما في المواقف والثالث كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثناء
 والثواب اجلا او كونه بحيث يستحق فاعله الذم واللعن اجلا وقد يجوز ههنا تقدير استحقاق الثواب العقاب ليشتمل افعال الله
 تعالى ايضا وقد ظهر من ههنا ان المعنى الثالث لا يمكن ان يوجد في غير الافعال الاختيارية اما كون الحسن والقبح مغلابة ما خوفي
 تعريفها اما كون ذلك الفعل اختياريا فلا بد المدح والذم لا يتصور في الاضطراري وايضا يظهر ان الفعل الاختياري اذا كان حسنا
 بالمعنى الاول لا بد ان يكون حسنا بالمعنى الثالث ايضا وكل فعل اختياريا كما صفة الفعل لا بد ان يمدح فاعله عليه كذا اذا كانت صفة نقصان فاعله عليه كذا
 والظلم والظلم الحسن والسوء الى الله وقد عرفت به صاحب المواقف حيث قال اعلم انهم يظهرون في بيان النقص في الفعل وبين القبح العقلي في ذات
 النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها واما في اختلاف العبارة انتهى فالقول بالحسن والقبح بالمعنى الاول في الافعال مع انكارها بالمعنى الثالث
 فيها كيد يبي البطلان كيجتاج الى تجمع قامة البرهين في اثبات الحسن والقبح بالمعنى الثالث فيها الزام على من يقول بالحسن والقبح بالمعنى الاول
 فيها غير انما كان المقصود الاهم هو التحقيق فلذا انقضى الى المؤنة الاستدلال اذا عرفت ذلك فاعلم ان الامامية وسائر اهل العدل
 ذهبوا الى اثبات الحسن والقبح بالمعنى الثالث انما يستلزم ما يقبب الثواب والعقاب اذ كما نامدركين بالعقل فمثل الشارع ولما مثل الا
 كمثل الطبيب فان الادوية والاغذية تاتي في نفسها بغيرها ويثبتها الطبيب للمرضى لانه يثبت فيها آثارا وقد تغيرت التأثيرات
 لها فاحد انفسها بانقضاء الفصول والامرجة لان الطبيب يغيرها ويثبت فيها آثارا وليس المقصود من التشبيه التشبيه التام فلا يرد
 ما يتوهم ووجه ذلك ان التشبيه في العادة ان افعال المكلف لا تتحول من ان يكون حسنة او قبيحة والحسنة لا تتحول من
 ان يكون وليمة او ندى او مباحا فكل فعل علم حجة فحجه بالعقل والتفصيل فلا خلاف بين اهل العلم المصليين وانما على المظهر
 ذلك نحو الظلم والكذب والعبث والجمل وما شاكل ذلك وما يعلم حجة وجوبه على التفصيل فلا خلاف ايضا انه على الوجوب وذلك
 نحو وجوب رد الوديعة وشكر النعم والادب وما شاكل ذلك وما يعلم حجة وجوبه بافلا خلاف ايضا انه على المندوب وذلك نحو
 الاحسان والتفضل وانما كان الامر في هذه الاشياء على ما ذكرنا لانها لا يصح ان يتغير من حسن الى قبح ومن قبح الى حسن انتهى

الاعتناء بالبرهان والخشوع في البرهان
 والبرهان من اجل اننا نريد ان نثبت
 على البرهان وانما عدم البرهان
 على البرهان وانما عدم البرهان
 على البرهان وانما عدم البرهان

باب احسن و
 اقبح العقليين

موضع الحاجة منه فظهر من كلامه رحمه الله عليه ان الحسن والقبح اذا كانا مذكرين بالعقل يستلزمان الوجوب المحرم بلا خلاف
بين الامامية وقال السيد نور الله الشوشنري رحمه الله عليه في احقاق الحق ان ههنا امرين بل اصلين احدهما هل
الفعل نفسه مشغل على حصة اقتضت حسنه او قبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه فيكون منشأهما ام لا والثاني ان الثواب والترتب
على حسن الفعل والعقاب المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل لا يقع الا بالشرع فذهب الامامية وسائر اهل العدل الى اثبات
الامرين قتلا فيهما وهكذا صرح بعض الاساتذة في شرح زبدة الاصول وغيره في غير ذهاب الاشاعرة الى نفيهما راسا ويقولون
ان الافعال كلها سواء في نفس الامر ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن ولا بين الصدق والكذب ولا بين الكناح
والسفاح ولا بين العدالة والظلم الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا فنعني حسنه كونه مأمورا به من الشارع ومعنى قبحه
كونه منهي عنه والخفية لما تقطعوا بطلان هذا المذهب قالوا القبح والحسن بالمعنى المتنازع فيه ثابتان للافعال في
انفسها لكنهما لا يستلزمان حكماء العبد بل يصيران موجبين لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجع المرجوح ونظير ذلك العلة
المستدعية لحكم الاصل والمصلحة للمقتضية للانتظام في الممالك والمدن فانه ملجأ بحكم المجتهد والمالك لا يكون ههنا حكم لكن
تلك العلة والمصلحة مرجحان لحكم المجتهد والمالك ومستمسك اهل الحق بمورد كثيرة منهما ان استحقاق المدح على العدل و
الاحسان والذم على الظلم والعدوان ضروري يشهد به الوجدان ويحكم به ثقافة الاديان ولا ينافي هذا كون هذه الامور
صفات كمال او صفات نقصان موافقة للغرض او مخالفة له كما لا يخفى ومنها انه لو خير العاقل الذي لم يسمع الشرايع وعلم
شيئا من الاحكام بل نشأ في اديت خاليا من العقائد كلها بين ان يصدق ويعطي دينار وبين ان يكن لا يعطي دينارا ولا اخر
عليه فيهما فانه يختار الصدق على الكذب فلو احكم العقل لقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق
دائما ومنها انه لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بها من ينكر الشرع والتالي باطل فان البراهمة باسرها حينئذ لا يرون لشرع
والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل في ذلك ومنها الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستلج
اجيرا البرقي من ماء الفرات في حجلة او يحمل متاعا من بلد يباع فيه بعشرة دراهم مثالا الى بلد بعيد لبيعه بعشرة دراهم
وقبحه تكليف ما لا يطاق وتكليف الرقن الطير ان الى السماء وتعد يده دائما على ترك هذا الفعل وقبحه من يذم العالم الزنا
على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه عليه ما من كابر في ذلك فقد
انكر اجلي الضرريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال والضرريات قد لا يحصل لهم ومنها ان الحسن والقبح لو كانا باعتبار السمع
لا غير لما قبح من الله شيئا لو كان كذلك لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين وتجويز ذلك يستلزم معرفة النبوة ومنها انه
لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله ان يامر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام والمواظبة على الزنا والسرقه والتمني
عن العبادات لان هذا التقدير غير قبيح في انفسهم فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة ومنها قوله تعالى واذا فعلوا فاحشاه
قالوا وجدنا عليهم اباءنا والله امرنا بها قل الله لا يامر بالفحشاء تقولون على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى الله يامر بالعدل
والاحسان وليتأذى الفكريني عن الفحشاء والمنكر والبغى يخفى ذلك في الكتاب العزيز كثير ومنها ما في الكافي باسناد عن ابي بصير عن
ابي عبد الله قال من زعم ان الله يامر بالفحشاء فقد كذب على الله ومن يزعم ان الخير والمشر ليس فقد كذب على الله وما فيه ايضا عن
حفص بن غرط عن علي بن ابي حمزة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الله بالحق والعدل والعدل على الله الحديث واذا
ثبت بهذه الدلائل القطعية ان الحسن والقبح عقليان وقد عرفت معنى الحسن والقبح المتنازع فيه ما فقد لاح ذلك ان القول بالحسن
والقبح العقليين مع القول بعدم استلزامهما الاحكام لا يليق الا بما شال الخفية لان معنى حسن الفعل كما عرفت هو استحقاق
قاعل المدح والثواب وهذا متنع الا لشكك في معنى الوجوب او الندب لان استحقاق المدح والثواب على الفعل ان كان مع استحقاق الذم و

والعقاب على التارك كان الفعل واجبا ولا كان متدا وبذلكذا اقيم الفعل اعنى كونه بحيث يستحق فاعله الذم والعقاب لا يتصل مع عدم كونه حراما فاهلكت لانهم ان معنى الحسن والقبح المتنازع بينهما هو كون الفعل مستحقا للمدح والنحو والذم والعقاب لا يتصلان بمجرد استحقاق المدح والذم او يقال الحسن ما كان للقادر عليه المتكبر من العلم بما يفعل به والقبير الذي ليس للقادر عليه المتكبر فيه ومن العلم بقبحه ان يفعل به او القبح ما يستحق فاعله الذم في نظر الحكيم قلت هب ان مناط الحسن والقبح هو كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم والمدح والذم ولا يتصف افعاله الله تعالى بالحسن والقبح لكن اذا فرض صدق الفعل من العبد القادر العالم بحسنه او قبحه استلزم استحقاق المدح استحقاق الثواب واستحقاق الذم استحقاق العقاب ايضا من قبل المولى الحكيم على ان لا يطلق فان العقل السليم حاكم ان العبد اذا ارتكب فعلا شنيعا قبيحا كالظلم والقتل بغیر حق كما يستحق الذم من جميع العقلاء كذلك يستحق العقاب من قبل مولا ايضا وكذلك اذا فعل فعلا حسنا استحق الثواب من جانب المولى كما يستحق المدح من جميع العقلاء وبوجه اخر نفى لاشك ولا ريب في ان كل فعل اذا كان ايقاعه ممدوحا وتركه مذموم عند الحكيم يكون ايقاعه مطلوب للحكيم من العبد وتركه منهيا عنه وكذلك الفعل القبيح يكون تركه مطلوباً وفعله منهيا عنه وهذا هو معنى الوجوب في الحرمة فظهر من هذا ان الحسن والقبح بالمتنازع بينهما اي عبارة عبرتهما ما يستلزمان الوجوب والندب بالحرمة فان كان كل واحد منهما مدركا بالعقل يكون العقل حاكما مستقلا غير مفتقر الى السمع بكون الفعل واجبا او مندوبا او حراما كالعدالة والاحسان والظلم فيكون السمع موكلا وان لم يكن مدركا بالعقل يستفاد وجوب الفعل او نفيه او حرمة من السمع فيكون هذا كاستماع عن كونه حسنا او قبيحا في نفس الامر فتصح من هاتان اهل الفترة والذين ينشأ على شاطئ الجبل اذا ارتكب افعال الحرمة العقلية او ترك الواجبات العقلية يستحق العقاب الجملة اي لوعاقبه الله تعالى لم يكن قبيحا وهذا لا يستلزم التعذيب فان هاتين السببين لا يشترط العقاب مع كونه مستحقا كما لا يخفى اما اذا لم يكن كذلك بل كان من بين تلك المحرمات ويفعل الواجبات بنية امتثال المولى المستقلا بالعقل المحجة الالهية الباطنية بين العبد وبين المولى فان قلنا ان الدنيا هي دار تكليف وليس وراءها دار تكليف كما هو الظاهر من كلام اكثر العلماء قلنا لا محالة انه من اهل الثواب اهل الجنة وان كان الامر على مقتضى الاحاديث السابقة للتضمنة كون اهل الفترة والاطفال مكلفين بدخول النار لم يحكم بكونه من اهل الثواب اهل الجنة فان العبد لا يستحق الجنة بمجرد امتثال بعض الامور دون بعض لكان المحبطة او الموافقة كما هو موضح في الكتب الكلامية هكذا ينبغي تحقيق المقام والله الحمد والمنة ومستمسك الاشاعة ان افعال العباد اضطرارية فلا توصف بالحسن والقبح اما الثاني فبالاجماع وقوة العقل اما الاول فيبانه ان العبد امان يتمكن من التارك او لا والثاني هو الاضطرار والاول فاما ان يحتاج الى مرجح كونه الثاني الترجيح بلا مرجح وهو باطل فاستدلوا بان ثبات الصانع وعلى ذلك المرحج ان كان ذلك المرحج من العبد فنقل الكلام اصله عنه فيلزم التسلسل وهو محال لولا انه لما الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرحج ابتداء او بالآخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من التارك لان التارك لو يجزى وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجحية لان وجود الممكن بالنية له رجاءه الى حد الوجوب لم يتحقق بالفعل مع ذلك المرحج اما ان يكون لا رعا فيكون اضطراريا ولا فيصير الصدور والاصدور فيعجز التردد وهكذا الوجوب بالنفس بانفعال الواجب تعالى فان الدليل بعينه ناهض فيما قلنا بان يكون اضطراريا وفقر الدليل بان ارادة العبد محدثة فافتردت الى ان ينتمى الى الارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل الارادات التي يفرض صدق ورعا عنه وارادة الله تعالى قديمة لا يقتصر الى ارادة اخرى وكان مراد الرائي انه يقول لنا نحن بالدليل بوجه آخر بحيث لا يرد عليه النقص بانفعال الواجب هو انه لو كان فعل العبد قبله واختياره لكان ممكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من التارك لزم المحذور لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والتارك باطل لان رجحان الفعل على التارك اما ان يتوقف على مرجح او لا ففصل الثاني يلزم

مستمك الاشاعرفي
ان الافعال اضطرارية

اهل الفترة على طواهرها وهذا القدر يكفي في انقاض أدلة الخصم وان لم يكن كافيا لنا في ثبات المطلوب فان قيل
 لم يجب ان يكون تعذيب اصحاب القيل وغيرها على الخصوصية ومبين الامر لا يعلمه الا الله تعالى احتجاجا به عليه بن جابر
 حيث قال واما الذين صحح تعذيبهم مع كونهم اهل الفترة فلا يردون نقضا على ما عليه الاشاعة من اهل الكلام والاصل والاشاعة
 من الفقهاء ان اهل الفترة لا يعذبون وسبب ذلك انما عهدنا في الكلام ان قتله الخضر انه حكم بكفره مع صباهه لم يعلم الله
 وحده وهكذا هو لا يحكم بكفرهم بخصوصهم وان لم يبلغهم الدعوة لا يعلمه الله ورسوله فلا يرد هؤلاء نقضا على ما
 استفيد من رواية ومثله عليه اولئك الامة من ان اهل الفترة لا يعذبون ثم قال ما حاصله ان هذا الذي ذكرته في الجواب
 عن حديث مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العترة من عبادة الاوثان فهو في النار اولى من الجواب بان الحديث خبر
 واحد لا يعارض القطع بان اهل الفترة لا يعذبون او بان التعذيب المذكور في الاحاديث مقصود على تبدل وغير من اهل الفترة بما لم
 يعذب ربه كعبادة الاوثان وتغيير الشرايع وكان قائل هذا ممن يرى وجود الجاهل بالعقل والذي عليه اكثر اهل السنن والجماعة
 انه لا يجب توحيد ولا غيره الا بعد ارسال الرسول اليهم ومن المقرر ان العقول يرسل اليهم رسول بعد اسمعيل صلى الله عليه واله
 وان اسمعيل انتمت رسالته بموته فلا فرق بين من غير وبدل وغيره ما عدا من صح تعذيبه فيعصركم لك عليه لا قياس في
 ذلك انتهى كلامه قلنا هذا خلاف الظاهر فانا قد اثبتنا بالادلة الواضحة تجوز عقاب اهل الفترة في الجملة وكونهم مكلفين
 كذلك ولا شك ان وقوع التعذيب بظاهرة يستدعي كون المعذبين المستحقين للعقاب ومعلوم ان غير المكلف ليس مستحق
 للعقاب على ان ادلة المقدم غير هذا وهذا امر متبادر اما قتل الغلام فيكون رجمه ما قد اثبتنا من قبل من كون المميز مكلفا بالايمان وفيه نظر ويمكن ان
 يكون الغلام بالغانا قد جاء اطلا الغلام البالغ كما في مجمع البيا وعلى تقدير تسليم انه لم يكن بالغانا لم يزلوا الفارم وجودا على كونهما بالغانا
 الجماعي بخلاف اهل الفترة فان تكليفهم بالعقلية قطعي لا عدم تكليفهم كما اوضحنا سابقا فالحاصل على الخصوصية ثم ضرورة
 من دون هذا والتعجب من حال محمد امين الاسترا بادي فانه مع طعنه على علمائنا الجاهدين بكونهم تابعين لعلماء العامة
 في استنباط الاحكام الشرعية من الاصول الفقهية خالف جميع علماء الامامية وتبع الحقيقة في عدم استلزام الحسن والقبح
 الوجوب والحرمه وتبع سائر اهل السنة والجماعة في كون اهل الفترة غير مكلفين بالمعارف الاحكام العقلية ومستسكين في عناية
 الوهن والضعف كما لا يخفى على اذكاء من شاء فليرجع الى الفوائد المذنية وايضا يدل على مطلوبنا قوله تعالى ان الله لا يغفر
 ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى اتما عظيما وقوله تعالى ومن يشرك بالله فقد ضل ضللا لا
 يعيد او قوله تعالى ويقول بالبين ان يشرك بربّي احد او قوله تعالى من يدع مع الله الها اخر لا يراه ان له فاما لصاحبه عند ربه
 انه لا يفلح الكافرون ونحو ذلك فانه عامة شاملة لجميع المشركين سواء كانوا في الفترة او بعد هلا ايضا يدل عليه قوله تعالى هو الذي
 بعث في الاميين رسولا منهم تليوا عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين فانه اذا فرضنا اهل
 الفترة غير مكلفين لا يصح ان يقال انهم كانوا في ضلال مبين غير حركين كما لا يخفى وايضا يدل عليه قوله تعالى قالت اليهود
 الضاري نحن ابناء الله ولصباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم الاية فانه يدل بظاهرة على كونهم معذبين بالذنوب وان كانوا في
 الفترة وقوله تعالى وقالوا هذه اانعام وحرث حجر لا يطعمها الا من يشاء بزرعهم
 وانعام حرمت ظهورها وانعام لا يذكرون اسم الله عليها فراء عليه سيحزبهم
 بما كانوا يفترون وقالوا ما في بطون هذه الا انعام خالصة لذكورنا ومحرم على الفاحش وان يكن ميتة فهم فيه شركاء
 سيحزبهم وصرفهم انه حكيم عليه فانه يدل على ان كل من كان كذلك يستحق العقاب ويغاقب على هذا القول الباطل بل
 الظاهر ان معظم من قال بهذا القول واقترع على الله تعالى كان لفي زمن الفترة وقوله تعالى ولكن متقهم واياهم

بعد محمد المصطفى صلى الله عليه وآله فاقول وبالله التوفيق ان هذا القول يخالف الحق لكثرة الروايات التي وردت في الارض
لا تخلوا من حجة الى يوم القيمة ولم تخل من لدن ادم الى هذا الوقت وهذه الاخبار كثيرة متتابعة قد ذكرها في هذا الكتاب
شايعة وطبقات الشيعة وفيها لا ينكر امامتهم منكر ولا يحجها واحد ولا يتاوطها متاؤل وان الارض لا تخلوا من امام حتى اما
ظاهر مشهور او باطنا مخفيا معجول او لم ينزل اجماعهم عليه الزمانا هذا فالامامة لا تنقطع ولا يجوز انقطاعها وانما متصلها ما
انصل اليه والتمسنا حديثنا في رحمه الله قال حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثنا محمد بن عيسى بن عبيد قال حدثنا علي بن
الحكيم وعلي بن الحسين عن نافع الوراق عن هارون بن خارجة قال قال لي هارون بن سعد الجعفي قد مات اسمعيل الذي كنتم
تمدون اليه عننا فكم وجعفر شيخ كبير يموت غدا او بعد غد فتبقون بلا امام فلم ادر ما اقول له فاخبرت ابا عبد الله عليه
السلام فقال هي هيات هي هيات اي والله والله لا يقطع هذا الامر حتى ينقطع الليل والتمسنا فقل له هذا موسى بن جعفر
يكبر في وجهه فيولد له فيكون خلفا لربنا الله تعالى فهذا ابو عبد الله حلف بالله انه لا يقطع هذا الامر حتى ينقطع الليل والتمسنا
والفترات بين الرسل كانت جائزة لان الرسل مبعوثون بشرائع الهلولة وتجديد ما وُسِّنَ بعضها بعضا وليس الا نبلاء ولا نسوة
عليهم السلام كذلك ولا لهم ذلك لانه لا ينسب لهم شريعة ولا يجد بعدهم ملة وقد علمنا انه كان بين نوح وابراهيم وبين
ابراهيم وموسى وبين موسى وعيسى وبين عيسى ومحمد انبياء وارسله كثير من وانما كانوا مذكورين لامر الله ومستحفظين
مستودعين ما جعل الله عندهم من الوصايا والكتب والعلوم وما جاءت به الرسل عن الله عز وجل الى امهم وكان لكل بني منهم
مذكرو عنه وصي يودي ما استخفظه من علومه ووصاياه فلما ختم الله عز وجل الرسل بمحمد صلى الله عليه واله لم يخرجهما
الارض من وصي هاجد كرو يقوم بامور مؤدعة ما استودعه حافظا لما ائتمنه عليه من دين الله فجعل الله ذلك سببا لامامة
منسوقة منظومة متصلة ما اتصل امر الله لانه لا يجوز ان تندرس انوار الانبياء والرسل واعلام محمد صلى الله عليه واله ومملته وشيخ
وفرائضه وسننه واحكامه او تنسخه ويقضه عليها انوار رسول الله وشرايعه اذ لا رسول بعده ولا نبي ولا امام ليس برسول ولا نبي ولا
داع الى شريعة ولا ملة غير شريعة محمد ومملته فيجوز ان يكون بين الامام والامام الذي بعده فترة فالفترة جائزة بين الرسل وفي
الامامة غير جائزة فلذلك وجب انه لا يد من امام محجج به ولا يد ايضا ان يكون بين الرسول والرسول وان كان بينهما فترة امام
يلزم الخلق حجة ويؤدي عن الرسول ما جاء به عن الله ذكره وبيته عبادته عما اغفلوا وبين لهم ما جهلوا ليعلموا ان الله عز وجل
لم يتركهم سدى ولم يقض عنهم الذكر صفحا ولم يدعهم من دينهم في شبهة ولا من فرائضه التي وفظها عليهم في حجة والنبوة
والرسالة سنة من الله والامامة فريضة والسنن تنقطع ويجوز تركها في حالات الفرائض لا تزول ولا تنقطع بعد محمد
واجل الفرائض واعظمها خطر الامامة التي تؤدي بها الفرائض والسنن ولها كمال الدين وتمام النعمة والامنة من ال محمد صلى الله
عليه واله لا ينفك بعد ولا يحلوا العباد على محجة دينهم ويلزمواهم سبيل نجاتهم ويجنبوهم موارد هلكتهم ويبينوا لهم من فرائض الله
ما شئد عنهم ويهدوهم بكتاب الله عز وجل الى مواشيد امورهم ليكون الدين بهم محفوظا لا تعرض فيههم الشبهة وفرائض الله بهم
موطاة لا يدخلها باطل واحكام الله ماضية لا يلحقها تبدل ولا يربلها تغير الرسالة والنبوة سنن والامامة قرض وفرائض
الله عز وجل الجارية علينا بمحمد صلى الله عليه واله لازمة لتأنيته علينا لا تنقطع ولا تغير الى يوم القيامة مع ان الله دفع الامامة
التي وردت انه كان بين عيسى ومحمد فترة لم يكن فيها نبي ولا وصي ولا نكروها ونقول انما اخبار صحيحة ولكن تأويلها غير ما ذهب
اليه مخالفون من انقطاع الانبياء والامنة والرسل وانما معنى الفترة انه لم يكن بينهما رسول ولا نبي ولا وصي ظاهر مشهور
كمن كان قبله وعلى ذلك دل الكتاب المنزل من الله عز وجل بعث محمد علي حين فترة من الرسل لا نبياء والاوصياء
ولكن قد كان بينه وبين عيسى انبياء والامنة مستورون خائفون منهم خالد بن سنان العيسوي نبي لا يدفع ولا ينكر

منكر لتواطى الاخبار بذلك عن الخاص والعام وشهرته عندهم وان آتته أدركت رسول الله صلى الله عليه واله ودخلت عليه وكان بين مبعثه ومبعث نبينا صلى الله عليه واله خمسون سنة وهو خالد بن سنان بن بعيت بن ريطنة بن فخرم بن مالك بن غالب بن قصيعة بن عيسى انتهى موضع الحاجة منه ثم ذكر كلاما طويلا في اثبات مطلوبه واذا عرفت ذلك فعلى هذا اقوال الفترة بالمعنى الذي كانت قبل مبعث النبي صلى الله عليه واله في ذلك الزمان اي زمن الغيبة بل زمن الكثرة عليهم السلام ايضا حاصلة لان وجود الحجة في ذلك الزمان ثابت لكنه مستور خائف مخوف كذا كان قبل مبعث النبي صلى الله عليه واله والى علم فلو قلنا بعد تكليف اهل النضر ودار البنيان كما هو ظاهر في كل وقت اهل الفترة في دار الاخرة لزم عدم كوننا مكلفين ايضا وهذا باطل وفاقا فتعين الاتحاد محقق على خلا الظاهر بالحجة مقتضى الأدلة القطعية هو التكليف بالسؤال الاصيل والفرع عين التي العقل مستبعد بآثاره احكامها امتنع الوقوع سواء كان المكلف في زمن الفترة ام لا بل قد صحت مبعث النبي صلى الله عليه واله وكما كان من السمات خلا ذلك يجب تاويله بحيث يوافق العقل والنقل المطابق للعقل اما المسائل التي لم يكن كذلك فبناء على ان الارض لا تخلو من حجة الى يوم القيمة يؤد عن الله والنبي ما استودعه ويحفظ ما ائتمنه عليه وينتبه عباده عما اغفلوا ويبين لهم ما جهلوا التابلا واسطة او بواسطة ثقات اذ لا يمكن هناك دليل قطعي عليه ان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة وان جاهل المسئلة ليس بمعذور ولا يستبعد القول بجواز تكليف السمعيات ايضا اما اذا جوز بالنسبة شخص عدم امكان تحصيل العلم بالسؤال الفرعية فالظاهر عدم كونه مكلفا بها هذا ما يحكم به القرينة القرينة والله يعلم بالحقيقة **المقدّمات السبعة** في تحقيق معنى الوجود وما يتعلق به اعلم ان الاصل الاول من اصول الدين والمقصد الاقصى والمطلب الاهم من مباحثها هو بحث التوحيد وهو عبارة عن اثبات الذات الواجب وجوده ونفي شريكه فيه واثبات الله واحد ونفي الهة كثيرة واثبات صانع العالم ونفي شريكه فيه وهذا كله لا يمكن الا بعد تصحيح معنى الوجود وتحقيقه وبحث ما يتعلق به فلذا ادعت الفقرة لعقد هذه المقدمة في بيان معناه وتحقيقه اعلم ان اكثر المحققين من الحكماء والمفكرين بل المتصوفين منهم الشيخ الرئيس ابو علي الرازي والحكيم المحقق الطوسي وغيرهم ذهبوا الى بل هذه تصو الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه وهذا هو الذي يحكم به الوجدان السليم فان كل واحد من افراد الانسان حتى البهائم والصبيان يدرك معنى الوجود الذي يعبر عنه بالفارسية بهستی ويحكم بوجود زيد في الدار وعدمه بل يمكن ان يدرك ذلك اليها ثم وحشرات الارض ايضا فانها تنفط بوجود الملائكة وللفان ونحو ذلك وعدمها وقال الشيخ الرئيس في الشفاء في اول الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالوجود والشيء والواحد وغيره وهذا ليس يمكن ان يبين شيئا منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول انفسا شيئا ونحوه في الاضطراب كما يقول ان حقيقة الوجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا وان كان ولا بد من اقسام الوجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الوجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذا غاية لم يتصور ذلك الا ببقيا لا غير فكيف يكون حال من يروم ان يعرف الشيء الظاهر بصفته لا يحتاج الى بيان حتى ينسب وجوده له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريف الشيء وانما يعرف الصفة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما ان الشيء عاوانه امر وانما هو الشيء وجميع ذلك كالمراود لا علم شيء فكيف يعرف ان يعرف الشيء تعريفه حقيقة كما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله تنبيهه ما واما بالحقيقة فلا فائدة اذا قلت ان الشيء هو الذي يصح عنه يكون كائنا قل ان الشيء هو الذي يصح عنه الخبر لان معنى ما ذا والشيء معنى واحد فيكون قد اخذت الشيء في حق الشيء على الاشكال ان يقع بهذا ويشبه مع هذا ما اخذ تنبيهه بوجه ما على الشيء ونقول ان معنى الوجود ومعنى الشيء متصوران في الانفس هما معنيان فالوجود والشيء والمحصل اسماء مترادفة على معنى واحد ولا شك في ان معناه قد حصل في نفس من

المقدّمات السبعة
في تحقيق معنى الوجود

قابلا وفاعلا والذليل مدخول وعن الثاني بان الاستلزام تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لم
تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممدود عن الضرورة غير مسجوعة وانما الضرورة تقدمها
بما هي علته كانت بالوجود او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى النفس الماهية فان الماهية تقدمها بالذات
حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها وعدمها كالثلاثة بالنظر الى الفردية وذلك كالقابل فان تقدمه على المقبول ضروري
قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود والعدم كاهيا المكملات لوجودها وانما عر الثالث بان الاستلزام ان الوجود اذا كان محتاجا
الى الماهية كان جاز الزوال عنها كمنظر الذات وانما يلزم لو لم يكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى الواجب الوجود سوى ما يتبعه زوال
وجوده عن ذاته نظر الى انه لا يصح احتياج وجوده الى ذلك من الصفات الذاتية ليس يحتاج المعاد ذاته حتى الى الوجود الذي غير
الذات والى الحيوية والى العلم بل هو موجود بنفسه وانما يعلم كذلك وحيث كانت الحال على ذلك للنوال فلا شك انه يتقدم عليه
تعالى انه موجود ووجوده بمعنى ما به الموجودية بخلاف الممكن فانه يصدر عليه موجود ولا يصدر على غيره وجود بمعنى ما به الموجودية
فان ذاته ليست عليه موجودية فثمة او لا يكون واجبا لممكنا وهكذا يصدر على الله تعالى انه عالم وعلمه بمعنى مبدء الانكشاف
مخلوق الممكن فانه عالم الاشياء وليس هو علم الاشياء بمعنى مبدء انكشاف الاشياء بل مبدء فيه صور لها العلمية الزائدة على الذات
وهكذا حال الحق وسائر صفات وكان هذا هو امر من حديث كتاب التوحيد باسناد عن هشام بن سالم قال قلت لعلي بن ابي طالب
فقل وانتم الله فانه نعم قال هات فقلت هو اسمي مع يصير قال هن صفة مشتركة بينهما الخلق فقلت كيف تنفقه فقال هو
نور لا ظلمة فيه و علم لا جهل فيه وحق لا باطل فيه فخرجت من عنده وانا اعلم الناس بالتوحيد قالوا لا الجلس في الجهاد النور
الوجود كانه منشاء الظهور انتهى فينبغي على الفطن لورع المتدين ان لا يتجاذف من هذا الحد ولا يلق نفسه في المهلكة فانه ليس
العقول الضعيفة للوصول الى وراء ذلك من سبيل ولا فكاك الفلسفية وتخيلاهم لا شئ في العليل ولا يروى الغليل ومن اراد
الاستقصاء في ذلك يتحقق من اهاب المتصوفة واحتجاج المرجح منهم على وحدة الوجود وما يرد عليهم فليرجع اليها الشهاب
وهذه المقدمة السابقة المقدمات التي كان المقصود لاهم ذكرها قبل الشروع في مسائل التوحيد هاتسرع فيسأل ذلك
المقصد مستعينا بالله تعالى فانقول **الفصل الاول** في اثبات الواجب تعالى وله طرق الاول هو الذي يتوقف اقامته على
امتناع وجود الممكن بذاته والعلة واباط اللزوم والتسلسل وتقريره انه لا شك في وجود موجود فالتكافؤ واجب وهو المرام والتكافؤ ممكن
فلا بد من علة بها حصل وجوده وينقل الكلام اليه فاما يلزم الدور والتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب فان
قبل له لا يجوز ان يكون وجوده الممكن بحسب اتفاق بدون علة قلنا هذا هو الترجيح بلا مرجح وهذا باطل بداهة وقد صرح به
جميع كثير من المتحققين منهم الامام الرازي في المحقق والطوسي والتفنازي بل الجمهور على ذلك كما يستفاد من شرح المقاصد وهذا حق
لا ريب فيه كما يشهد به الوجدان السليم فان قيل انما يخفى الفرق بين قولنا الواحد نصف الاثنين وبين قولنا الممكن محتاج في وجوده
وعدمه الى مرجح بالخفاء والظهور فكيف يتوهم البداهة قلنا ان الاولى قد يكون خفيا كخفاء تصورات الاطراف اما كونها كسبية
واما افلة الاسباب المقتضية لانكشاف العقل اليها فمن هنا وجد التفاوت وقد حاول بعضهم اقامة بهان على امتناع الترجيح بلا مرجح
بان لا يمكن تسليم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى الذات الممكن وهذا معتدلة ماهية الممكن بتساوي الطرفين ووقع احدهما
بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متناهيان ويرد عليه التساوي بالذات انما ينافي في الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم له لا يجوز وقوعه بحسب
الاتفاق من غير سبب اعلم رجاء الله تعالى انه خطري ما لي في ابتداء تحرير هذا المقام اشكال عويض الله عن علة المقدم من العاقلة بوجوب
افتقار الممكن الى علة الموجد في الدخول في دليل اثبات الواجب المذكور فتمت بعد زمان يسير على راسية بالرجحان قول في بعض

والممكن

الفصل الثاني في اثبات الواجب تعالى

كتب يقوم في بعض الصور الى هذا الاشكال ثقبين ان غاية ما يثبت من تفسير المتصل الى الواجب الممكن والممتنع ان طهية
 الممكن لا تقتضي احد الطرفين على حد اقتضاء الواجب الوجي والممتنع العدم بحيث لا يمكن ان هناك آية
 عن الوجي والممتنع عن العدم ولا يلزم من هذا ان لا يثبت الممكن احد طرفيه اصلا فانه لا يجوز ان يكون اقتضاء الممكن الوجود
 كاقضاء طبيعة الارض فركز وطبيعة النار المحيط اي داخل وطبيع يكون موجودا مثلاً واذا امتنع ما منع يكون معد ومما قال شارح
 ان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا اخذ العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود والعدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا او
 ممتهنا فلا يظهر امتناعه انتهى فتح نقول يجوز ان يكون هناك احد من الممكنات موجودا والاول بالاقضاء الثاني وعدمه
 بدون افتقاره الى اعله موجبة تفاريف فلا يتم المطلوب فان قلت هذا هو القول باولوية احد طرفي الممكن بالنظر الى ذاته وقد
 ابطله المحققون وجي عد يدق قال العلامة القوشجي في شرح قول المحقق في التجريد ولا يصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى
 ذاته هكذا يعني لا يجوز ان يكون احدهما الممكن راجعا عن الطرف الاخر بخلافه عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب
 او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذات الرجاء من غير احتياج الى غير فينسب باب اثبات الصانع اقول لا نه مع ذلك الرجاء ان يكون
 وقوع الطرف الاخر للرجوع نظر الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى انه لجاز رجاءه على الطرف الرابع
 نظرا الى انه لا يتصور الوقوع بدون الرجاء لكنه لا يجوز بلنا فانه مقتضى ذات الممكن وهو رجاء الطرف الرابع انتهى وايضا استدلال
 عليه غير بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يكن طرفا في الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتهنا فيكون الطرف الرابع
 وقد فرضناه ممكنا وان امكن طرفا في الطرف الاخر فاما لا يسبب يلزم ترجيح المروج بلا سبب وبسبب فان لم يصح ذلك الطرف الاول
 لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجعية الطرف الاول لذاته فيقول ما بالذات بلغير وهو ممتنع وايضا استدلال بعضهم بانه لو كان
 وجود الممكن ميل راجع على عدمه بالنظر الى ذاته بالضرورة يكون عدمه بالنظر الى ذاته ممتهنا لان رجاء احد الطرفين يستلزم
 من جوحية الطرف الاخر المقابل ومجوحية يستلزم امتناعه لان امتناع ترجيح المروج يدل على رجاء الوجود نظرا الى الذات يستلزم
 امتناع العدم بالنظر اليها وهو يستلزم وجوب الوجود هفت قلنا فترقى بين قولنا وبين ما ابطوه من اولوية احد طرفي الممكن فان
 من الاولوية ما جلة هي الاولوية التي كانت كافية في وجود الممكن وانما نقول بذلك فان موادنا هو التجويد ان يكون في ماهية الممكن
 اقتضاء وميل الى وجوده بحيث اذا انضم اليه رفع الموانع كان بنفسه موجودا فان كان مراده هو ابطال هذا فنقول انهم
 المسطور لا يتم اما الدليل الاول فلعدم توجهه على ما قلنا من ان الممكن بنظر ذاته ليس يكاف في وقوع الطرف الرابع
 ولا في وقوع الطرف المروج بل كل من الجانبين مفتقر في وقوعه الى امر اخر مغاير للممكن لكن رفع الموانع كاف في وقوع الطرف الرابع
 الجانب المروج فانه لا بد لوقوعه من علم مستقلة كوجود المانع مثلاً وهذا بعينه كما قلنا في الممكن بانه لا يثبت احد الجانبين
 ذاته بل يستفاد كل منهما من خارج والحاصل ان قول المستدل لو لم يجز وقوع الطرف المروج نظرا الى ان الممكن ما المراد منه
 فان كان مراده انه لو لم يكف الممكن في وقوع المروج لم يكن ممكنا فيمنع الملازمة فان الواجب هو ان يكون كافيا في وجوده غير مفتقر
 الى امر اخر والممتنع الذي يكون عدمه بالنظر الى ذاته واجبا لا ما لم يكن كافيا في وقوع احد طرفيه وان كان مراده انه لو يابي عن وقوع
 احد الجانبين لم يكن ممكنا فهو مسلم لكن لا يلزم الاباح فانا نقول يقبل كل من الجانبين نظرا الى العلة وهكذا يسقط الدليل
 الثاني فانه يرد على قوله فيكون الطرف الرابع واجبا وقد فرضناه ممكنا ان الواجب عبارة عن الذي يجب وجوده بالنظر الى ذاته مع
 قطع النظر عن امر اخر وهذا لا يلزم على ما نقول كما لا يخفى غاية ما يلزم هو وجوب وجود الممكن اذا كان رفع الموانع واجبا وهذا لا
 فيه فان الممكن لا يجب بالغير لم يوجد وايضا يرد على هذا الدليل ان السبب انما يجعل مستتب اولي اذا كان السبب اقعا انه
 لواقعة ذات السبب مع قطع النظر عن قوعه اولوية السبب لكان كواحد طرفي الممكن اولي في زمان واحد اذا لا بد من

احتياج الى سبب وذلك محال وحينئذ نقول جازان لا يقع سبب الطرف المروج اصلا فلا يصير المروج او فلهذا
الاولوية المستندة الى الذات بل يجوز ان يكون وقوع السبب لطرف المروج محال كسبب م العقل لا في نفسه عدم الواجب
عن ذلك واجاب العلامة القوشجي عن هذا بان لطرف المروج ما كان جازا لوقوع بالنظر الى ذات الممكن كاسببه ايضا وان كان
ممتغا في حل ذاته جازا لوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضت ذات الممكن عدم سبب الطرف المروج كان مقتضيا لعدم
الطرف المروج فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذ احراز وقوع سبب المروج بالنظر الى الممكن لجاز رجحانه على الطرف الرابع اعني
مرجوحية الاولى فيجوز ان يزول ما كان مقتضيا ذات الممكن ههنا انتهى ولا يخفى عليك انه يرد عليه ان الطرف المروج وان كان
جازا لوقوع بالنظر الى ذات الممكن لكنه محال بالنظر الى امتناع علته فعلى تقدير المحال لولزم زوال ما كان من مقتضيه الممكن لم يكن فيه
باس فان المحال يجوز ان يستلزم محالا اخر وايضا يرد عليه على تقدير توجيه كلام المستدل في بطلان الاولوية التي كلفنا فيها انه
يتم هذا لزم ان لا يكون مقتضيه الممكن متساويا لطرفيه ايضا والى المساواة وقت وقوع علته لحد طريقه فماتل وايضا لو تم هذا لزم ان لا
يكون من مقتضيه النار الميل الى الاعلى لا من مقتضيه الماء البرودة نزولهما عند المانع وايضا لا نسلم على هذا التقدير ان الرجحان الذي
الطبيعي الذي فرضناه في الممكن يسرول عند وقوع علته الطرف المروج فان رادنا من الرجحان ان مانهية الممكن عليه ناقصة لوجوده ولا
والعلة الناقصة للوجود لا ينافيها وقوع العدم بسبب وقوع علته التامة اما الدليل الثالث فمرح وديان ان اريد بالنظر الى ذاته انه
يكفي ذاته في وقوع احد الطرفين فنقول كل من الجانبين بالنظر الى ذاته بهذا المعنى مستنع وان اريد انه يابى وقوع
لطرف المروج ولو بعللة مغايرة فلا نسلم الامتناع وايضا استدلال على عدم اولوية احد طرفي الممكن بان ذلك الرجحان ان وجب به الطرف
لراجح كان وجوبا لراجح اخر منه اليه وان لم يجب بل امكن فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه محجوزا
لرجحان لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان اعتبر وقوعه امر اخر لم يوجد الزمان الاخر لم يكن وقوعه محجوزا رجحانه ههنا
اذ اثبت ان اولوية احد طرفي الممكن كذا كفي في وقوعه لا يضر بان ثبوت تلك الاولوية ولا يهيننا فيها اذ المقصود من نفسها دفع توهم
جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة عن ذاته من غير احتياج الى غير ذلك بل ان اسنادا باثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود
لنقض العلامة القوشجي على هذا ابانه لقائل ان يقول لما جئتم ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الرابع
من سبب الطرف المروج فلتفرض عن الطرف الرابع الممكن هو الوجوب وليس ههنا سبب لعدم وجوده بل هو الذي لا يمكن بل هو الذي لا يمكن
اثبات الصانع تعريفا من اسبب العلة على الاعدام المعلوم مستندا الى اعدام عللها فعدم سبب العدم موجود لان عدم العدم وجود قطعا
فدفع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء اخر حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود
لا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجودات المستحيل ان يكون الموجودات المعدوم انتهى كلامه لا يخفى عليك ان هذا هو الذي
وردنا من قبل فليت شعرك كيف لم يتفطن لقولا القوشجي بعموم وروده وباسقاط البرهان الذي قامه هو في بطلان الاولوية وهذا
اسقاطه البراهين الاخرى فقلت عدم المانع الذي قلت بافتقار الممكن اليه لا بد ان يكون مستندا الى الخريف وان كان واجبا حصل
المطلوب لا لا بد ان ينتهي الى الواجب ولا دارا وتسلسل قلبي نحو اينكون عدم المانع ضروريا لا زما كعدم اجتماع التقيضين
ان قيل قد تقر عند سم انه لا بد من ان يكون عللة الوجود امر موجود او على ما قلت يلزم خلا ذلك فان علته الممكن حينئذ تكون مركبة
بما هيبة الممكن عدم الموانع والمركب من المعدوم معدوم بالضرورة قلنا الظاهر ان عدم المانع اذا كان مانعا امرا ممتغا يكون واجبا
الذي يتصف بالوجوب كيف لا يتصف بالوجوب وعلى تقدير التسليم فلا نسلم ضرورة تركيب العلة التامة من الموجود وان هذا
على ما قلنا كلام العلامة القوشجي في شرح التجريد حيث قال قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملة عدم المانع
فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدوم ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تامثير المعدوم في

الموجود ضروري وايضا يلزم استدباب اثبات الصانع والجواب ان الموثق في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تأثيره عليه وليس موثرا فيه وبداية العقل وان لم يحوز ان يكون العدم موثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تأثير الموثق في الوجود فلا امتناع في استناد العلول الى فاعل موجود موثر مشروط في تأثيره باثران اعم من عدمية فلا يلزم تأثير العدم في الموجود ولا يستدباب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى موثر موجود وان كان مقفرا بشرط عدم مية انتهى فان قيل الممكن لو كان مقتضيا لوجوده لكان علة له والعلة مادام لم تكن موجودة كيف تكون علة لشيء قبله لم تقدم الشيء او تعدد الوجودات لا موحدا مع جريان الكلام في الوجود الاول ايضا فلذا هذا وارد عليكم ايضا فانكم قلتم ان ماهية الواجب تقتضي وجود نفسه فما هو جوابكم فهو جوابنا وتفصيل ذلك انه لصحيت الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب ماهية لا يحصلها الا لو كان كذلك لزم محالات منها كون الشيء قابلا وفاعلا ومنها تقدم الشيء بوجوده على وجوده اما الاول فلا في ماهية تكون قابلية الوجود من حيث المعروضية فاعلة له من حيث الاقتضاء واما الثاني فلان الوجود يحتاج الى الماهية لاحتياج العلة الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيقتضي العلة هي الماهية وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واجيب عن الاول بالا لانه لم يستحالة كون الشيء قابلا وفاعلا ولا يلزم غير تمام وعن الثاني باننا لانسلم لزوم تقدم الماهية وانما يلزم ذلك لو لم تقدم العلة على العلول بالوجوب وهو محذور في غير مسمى وانما الضرر في تقدمها على انشاء الجوفيا والواجب انما في الماهية كما لو لم يستند الى نفس الماهية فانما تقدم ما بذاتها ومرتجى كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالشيء المفردة وذلك كالتقابل فان تقدمه على القبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية مرتجى في لا يبعد ارجح او العدم كما هي ممكنات لوجوداتها وتظهر كل ذلك بالرجوع الى الكتب الكلامية كشرح المتأصلا وغيره واذا عرفت ذلك فقد عرفت ان الاشكال وارد كما تبيح عنه القول بغيره في هذا المقام هو ان يبنى وشرط الاشكال على من يقول بعدم افتقار الانصاف الى الحقيقة ان كان من راي كما هو يستفاد من بعض احوال القويحي فانه قال في شرح التحرير عجبيا عن دليل الحكماء على عدم زيادة وجود الواجب تعالى عليهم انه اذا كان وجوده قهرا لعل ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها وانضاف الشيء بوجوده لا بد له من علة به ايضا فيستفاد بالوجود فان كانت هي حقيقة الواجب فقد ثبت على ان ضرورة تقدم العلة على معلولها فاما بهذا الوجود فتقدم الشيء على نفسه فافترق هذا الوجوب فيكون الواجب موجودا مرتجيا للكلام في ذلك الوجوب كالكلام الاول فيزوم التسلسل وان كان الموثق ذات الواجب لزم امكان الواجب ضروريا افتقاره في وجوبه الى غير هذا القول ان الحق الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فانصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن هناك ضرورة علة يجعل ذات الشيء مستغنا بهذا الامر فان الشوب لما جاز ان يتصف بالسياسة جاز ان يتصف احتياج العلة يجعله مستغنا بالبيان وكذا يريد لما جاز ان يتصف بالوجوب جاز ان لا يتصف به احتياج الى علة يجعله مستغنا بالوجوب واما اذا لم يكن انصاف شيء بامر ممكنا بل اجبا بمتقاة فلا جاز ان العلة فالانصاف لا ينبغي ان يكون كما كان واجبا فيكون لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة يجعلها مستغنة واذ انتم هذا من انفقوا في الواجب لما في انصافه بالوجود لم يجز ان لا يتصف به لم يكن علة بها يصير مستغنا بالوجود فان شأنا العلة ان يجمع احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويا فاتي حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا ينبغي ان لا يتصف بالوجوب لان هناك اقتضاء وتأثيرا وهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا تكون اثار الله وانما يمنع عدمها لكونها من لوازم الذات انتهى كلامه فانه حينئذ يتجه الاشكال بانه لم لا يجوز ان يكون هناك ممكن بحيث يكون وجوده بشرط عدم الموانع من لوازم ذاته فلا يقتضي الى علة او يبنى الاشكال على قول من يقول ان تقدم العلة بالوجود على العلول ليس بكلي بل انصافا

في بيان ما هو الواجب

في كلام القويحي في ابطال قول الحكماء

[illegible]

بعضی علی طریق العمل البیضه کانت
علا حروف حکما و معرف الاربعة فاجابوا
فبينا كانت عليه الامساك بالزنجيرا

لعله اراهم ان يكون الوجه وزيد على
ما فيه ذلك الشيء في جميع المقترحات
بينها ١٠٠

ولکان تاثير بران

والاستدلال على واجب الوجود يؤول إلى أن الوجود إما عين الوجود بمعنى ما له الوجودية فيكون محالاً فهو الواجب الوجود وأما
الوجود الذي عليه فلا هو لمصلحة فأنك أخت الوجود لم تقدم الشيء على نفسه وأتت غير فلا بد أن ينتهي إلى أن يكون الوجود عينه
للتسلسل وحينئذ يرد منع بالانكسار أن كل انكسار لابد له من علة فإن الانكسار إذا كان ضرورياً أو راجحاً لا يقتضي علة وبأنها
الانكسار وجوب تقدم العلة بالوجود كلية ويمكن دفع ما قبل الضرورة فإن الانكسار لابد له من طرفين سواء كان واجباً أو راجحاً فيكون
تحقق الطرفين مرجحاً علة وكلما احتجج بالعلة لابد له من علة مؤثرة ولا بد للعلة المؤثرة من التقدم بالوجود فإن الإيجاد قبل
الوجود باطل بالبداية وهذا من المسامحة التي تفعلني الله تعالى بلي بها ولنا وجه آخر في تحرير الدليل وإثبات المطلوب سلكتنا في مسلك
التحقيق فنحن ففنا نعم الوفاق ومن خلفنا فلا نخشع منه كأننا من كان فاقول أنا إذا ما ملنا ورجعنا إلى عقولنا المدركة عن شوائب الهم
خيمنا وإذا علمنا في الخارج ولا عيان ليس شيء محقق إلا الأشخاص والهويات وليس في التحقيق الخارجي خطا لا كوان والوجودات بل هي
كلها من المتغيرات الصرفة تنزعها العقول من إلهامها المتقدمة وفعالية الهويات ونحكم حكماً حازماً بأن هذه الافتراضات من المستلزمات
وقد تطابق وتوافق المحققون من الحكماء والمكلمين على ذلك في الواقع وشرحنا صرح ابن سينا في الشفاء أن الوجود من العقول
الثانية فليس الأعيان شيء هو وجوداً وشيئية أما الوجود والشئ في الخارج سواء كان إنساناً أو غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات
موجودات عينية متصلة في الوجود أما الوجود والشئية فلا تاصل لهما في الأعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للعقول
الأولى من حيث أنها في الذهن ولا يحد أي لها أمر في الخارج وذلك أي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والشخص الثاني
والعرضي فإن مفهومها هو الالفاظ معقولة ثابته لا وجود لها في الخارج فليس الأعيان شيء هو حقيقة مطلقة أو شخص مطلق أو
ذاتي وعرضي كذلك بل هي متغيرة معارضة في العقل للمعقولات الأولى ولا ينبغي عليك أن هذا الكلام ما برسينا تصحيحه بأن
الوجود هو وجود خارجي كالماهيات والآن كان متصلاً في الوجود لا معقولة ثابته انتهى وهكذا صرح غير واحد منهم خوفاً للاطمان
والامتنان تركنا ذكر كلامهم وإذا ما ذلك فنقول إذا كانت الحال على ذلك المنوال فلا وجه لتقسيم المفهوم باعتبار الوجود إلى
واجب والممتنع وأجزاء الدليل على إثبات الواجب باعتبار التوحيد في وجود وجود الماهية أو امكانه لأنه إذا لم يكن المحقق
الواقع في الخارج والأعيان والأهويات وماهيات دون الأكوان والوجودات فأنما يكون المستغنى عن المؤثر وهو الشخص الماهيات
والهويات وكذا الجاهل والمجهول والمؤثر والأثر فأنما الوجودات المستلزمات كما هو مذهب القائلين بالجعل البسيط وقد اعتذر
المحققون بأن في الحاشية اقتديت من جانب الحكماء في تقسيمهم الكذا في مع قولهم بعينية الوجود للواجب هكذا إذا
انتهت النبوة الشخص الباعظ ظهر بالبرهان حقيقة التقسيم أن الوجود إما عين الوجود أو لا وإن ما ليس عين الوجود لا يمكن إبقاء
أياها فكانهم يسامحون في ذلك الأسرار بين جارية الحال ومثال ذلك كثرة في كلام الحكماء منها أنهم عرفوا الجسم بما يقبل الأفعال
الثلاثة لذاته عما الله في إحدى النظرة الجسم بمجرده متطهره على تركيبه من الهوى والصورة تظهر أن القابل المذكورة جزء لا
ثم بعد نقل لظاهر الأخر قال وقد عثرت بعد ذلك على بعض من قبل الشيخ شيدار كان ما ممد ناه حيث قال في التعليق ما
يقال أنه موجود فإنه إذا اعتبر بذاته من غير اعتبار شيء آخر فأنما أن لا يكون موجوداً ويكون وأطلق واجب الوجود لذاته على القسم
الثاني وهو الوجود لذاته على القسم الأول وهذه القسمة لا تقتضي أن تكون ما هو قبل القسم الثاني معناه معنى الوجود وليس كذلك
بل يعلم ذلك بشئ خارج عن القسمة ويظهر عند ذلك أن واجب الوجود بذاته ذات لا يمكن أن تصور الوجودية انتهى أردنا فاعلم
الحاشية المقدمة وإذا عرفت ذلك فنقول على هو التحقيق والمطابق للواقع وإن لم يساعد كلام الجمهور الماهية المتقدمة في
الخارج أما يمنع عليها البطلان بالنظر إلى ذاته فهو الواجب والوجود المعنى ما به الوجودية وإن لم يمنع فلا محذور من إقامتها
وأبلة للفعالية والبطلان على سواء أم لا على الأول لا بد لها من علة والأول لا يخرج بل يرجع وعلى الثاني فاما البطلان راجح وهذا

على
فلا يكون هناك فصل بل هي الحقيقة
لأن محله حقيقة هو انشائي
الشيء في آخر فلا بد فيه من وجود
شئيين يكون أصح وصفاً ولا
موجوداً بواجب أو لا شيء ولا يحد
سبعين الوجودات في ذلك
حينئذ حقيقة هذا المصطلح من
الكلام والله أعلم ١٢
الظاهر أن هذا المصطلح غير مدعى
الدليل المشهور بين الحكماء
والحكماء بالتقرير الذي أرفقنا
بأساسه في المصنف كتاب
تقريباً في الجواب عن
الراجح كما لا يخفى بالعلم

لا يقول به عاقل مع انه مفيد لنا الوضوح وجوب افتقار الجانب المرجوح الى العلة واما
 جانب الفعلية راجح فنقول يمكن حينئذ البطلان كما على الثاني فيكون بحيث يمنع
 عليها البطلان وقد فرض جوازها مع حصول المطلوب على الاول فان كان البطلان بدو سبب البطلان
 نرجح المرجوح وهذا الخش من ترجح للتساويين وان كان بسبب فلا بد ان يكون مقتضى هذا السبب سببا للجانب المرجح للعلم الفرضي
 بان تحقق امر موقوف على عدم علة نقيضه ولا يلزم اجتماع النقيضين واذا ثبت ان الجانب المرجح فوق مقتضى العلة فيكون مقتضى
 موثقة البتة كما هو معلوم مقرر عندهم قال المحقق الثاني في بعض رسائله انه اتفق العقلاء كافة على ان العلة الفاعلية
 ضرورية في كل معلول وان الممكن لا يوجد بمعدوم ومن جوز ذلك فهو متهاون مع مقتضاه ومن لم يجعل الله له نورا فاما من
 نور فاعلة الموثقة لا يكون عدل ما بداهة فان كانت ممكنة جري الكلام فيه وان كانت واجبة ثبت المطلوب وهذه من اكار
 الافكار لم يطسها من قبلنا احد من اولي الانصار اعلم رحمك الله تعالى ان المحقق الثاني قال في خاتمة رسالته التي
 عنفها الاثبات الواجب بعد ذكر شبهة اولوية احد جانبي الممكن وذكر اجوبة العلماء وتقصيفها هكذا وقد سفع في هذا المطلب
 حقيق وهو انه لو اقتضى الممكن لذاته اولوية احد الطرفين لكان هو بعينه مقتضيا لوجوبية الطرفين الاخر ضرورة قضية للتضاد بين
 الذات وموجوبية تستلزم امتناع ضرورة امتناع ترجح المرجح وامتناعه يستلزم لوجوب الطرفين الاول وقد فرض ان الاولوية غير متعينة
 الى حد الوجوب وحديث كون الواجب بوساطة قد ورد في القياس هكذا كما كانت الذات مقتضيا تاما الاولوية لحد الطرفين
 بان ذلك الطرف ارجح وكما كان ذلك الطرف ارجح كما كان الطرف الاخر مرجحا وكما كان الطرف الاخر مرجحا كما كان متغافلا كما كان متغافلا وقد فرض
 بوجوب هه مع انه المطلوب وهو بهان متين لا يرد عليه شيء مما اورد في هذا المقام وقد عثرت بعد ما لاح لي هذا الوجه على ان يشرح
 حكمة العين نقل اصله من المباحث المشقية وان لم يكن على ما قرره من التنقيح والاحكام انتهى لا يخفى عليك ان هذا الجواب الذي
 تفتن به هذا المحقق وقد علمنا ان مقتضى هذا الوجه على بطلان الاولوية وانما مقتضى هذا الوجه في الاشكال الاول وقوع الطرف الاول
 في كونه مقتضى الاشكال على الوجه الذي ذكرناه في جملته كما علمنا ان مقتضى هذا الوجه في الاشكال الثاني وقوع الطرف الثاني
 بدم الموانع يكون واقعا بدون افتقار الى فاعل موثرو هذا المحقق وان ذكر في رسالته هذا الاشكال على الوجه الذي ذكرت لكنه ذكر
 جوابا وضعفه وتفصيل ذلك انه ذكر ان لا دليل لقوم على نفى الاولوية وذكر ثلث ابرادان مع ما لها وما عليها انه قال لا يرد الرابع ان
 تسليم افتقار الاولوية الى انتفاء علة الطرف الاخر فنقول لا يلزم افتقاره على امر موثرو موجود مجازا ان يكون وجوده في النظر الى ذاته بشرط
 نظام انتفاء علة العدم اليه فيحقق بنفسه مع انتفاء علة العدم فيسند باب اثبات الصانع تعالى واجيب عنه بان عدم علة العدم يكون
 علة الوجود واستلزم ما لا لاق عدم العدم اما ضرورة الوجود واستلزم له وعلى المقديرين يلزم ان يكون هناك امر موجود يكون هو علة له
 او لا زما علة له ولما بطل التسلسل انتهى الى ما يكون كذلك وهو الواجب فيتم المطلوب وفيه بحث اذ علة العدم قد يكون انتفاء امر عدي
 لعدم المانع فيكون وجود الوجود مستلزما لعدم علة الذي هو علة الوجود ويكون علة ما انتهى فيبقى الاشكال الذي وردته على
 زعمي بحاله ولا يدفع بما سنفه له كما عرفت قال كلامه مال كلام العلامة القوشجي كما لا يخفى وتمايجه التنبيه عليه في هذا المقام هو انه قد انكر
 احتياج الممكن الى الموثرة جازمة كدقيق لطيس واتباع القائلة بان وجود السموات بطريق الانفاق واستدوا عليه بوجوه الاول انه لا بد للموجود
 من التأثير فان اثره في امر محال وذلك لانه لو انتفاء الشيء للموثرية كانت للموثرية لكونها واصفا محتاجا الى الموضوع ممكنة فتحتاج
 الى الموثرة فتحقق هناك موثرة اخرى وينقل الكلام اليها حتى تسلسل والجواب ان الموثرية اعتبار عقلي ليس بموجود حتى يكون ممكنا
 محتاجا الى الموثرة والثاني ان التأثير لا محال وجودا لا زما وهو تحصيل الحاصل والمحال عدل وهو مرجع به النقيضين والجواب للموثري
 في الاخر من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل لا محال حتى يلزم اجتماع النقيضين والثالث ان التأثير اما في نفس

ان كبح الفاعل الوجودي مع العدم
 على
 ان الفاعل يزيل العدم عن ذلك المكون
 فيخرج من كونه العدم الى الوجودية لانه
 كبح العدم وينتزع الوجودية منه
 فيخرج من كونه النقيضين الى ما يصح
 من الحياة والعدم يعلم

مبحث ابطال الوجود
والاستلزام

ما هي الممكن ما في الوجود ما في الوجود على الاول يلزم تحلل الجعل بين الشيء ونفسه والثاني والثالث اعتبارا بان ليس بوجوده
الخارج والجواب ان التأثير في نفس الماهية بمعنى خلقه من الوجود الى الوجود كما هو مقتضى الجعل البسيط لا بمعنى جعل
الماهية المتقدمة الخارجة عن البسيطة ما هي متقدمة والتحلل انما هو ذلك والاربع ان الممكن لو احتاج في وجوده الى علته لاحتاج في ذلك
ايضا والثاني باطل لكون الوجود نقيا محضا والجواب عدم تسليم بطلان الثاني فانه يقال عدم علة وجود الشيء فعدم الشيء كما يقال وجود
علة الشيء فوجود الشيء وهذا يدل على ان الممكن يستند بكونه في الوجود الى علة لا غير الله تعالى من اتيان المقد من الماهية
من انقار الممكن الى لعله شرعا في اطوار بطلان الدور والتسلسل فانه من مقد مات الدليل المسطور كما عرفت فاقول اما بطلان الدور
فظاهر استلزام تقدم الشيء على نفسه فان قيل الدور الذي علم بطلانها بالضرورة هو توقف الشيء على نفسه ومن تغاثر
الجهتين اما مع تغاثر الجهتين فلا يلزم ان يكون احدهما ممكن من حيث الماهية علة للآخر ومعلوك له من حيث الوجود قلنا
لا بد العلية من التقدم بالوجود كما عرفت وعلى ما حققناه من مفاد الجعل البسيط فالعلية والمعلولة انما تصورا بمحلية الماهية اما بطلان
التسلسل فلو جزم الاول برهان الطيق هو انه لو تسلسلت الال الى غير النهاية ففرض من معلوم معين بطريق التضاد سلسلة غير متناهية ومن
الذي فوقه اخرى الى غير النهاية ايضا فطبق الجهتين من مباديها بان يفرض الاول من الثانية بازاء الاول من الاول والثاني
بازاء الثاني وهكذا فان كان بازاء كل واحد من الاول والآخر من الثانية لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يكن فقد وجد
الاول جزء من الثاني والآخر من الثانية فتنه في التاقص او لا يلزم منه تنه في الزيادة ايضا لان زيادتها بقدر متناه هو قدر ما يبرر البسطين
والزائد على المتناه بقدر متناه متناه فيديم انقطاع التسلسلين وقد فرضناهما غير متناهيين ههنا واعتبر عليه بوجهين الاول
بالنقض بالحركات الفلكية والحوادث اليومية والنفس الناطقة والاعداد لعدم تنهايهما والجواب باننا لا نقول بعدم تنهايه تلك الاعداد
والاعداد تابعة للعدد في الوجود خارج فاذا وجبت تنهايه للعدد ودلت في الخارج تنهاه لا اعدادا فيجب ان يخرج بقدر يرد هذا
الاشكال على الحكماء القائلين بعدم تنهايه الحوادث والنفس الناطقة واعتد اربعمائة بالتطبيق انما يخرج في الامور الموجبة للترتبة شيئا
طبعيا او وضعيا اذا الامور للعدد ومقتضى الخارج مطلق الوجود لا حادها الا في الماهية ولا يوجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلا حتى يخرج
فيه التطبيق والامور المتعاقبة في الوجود ايضا كذلك لا وجوب للسلسلة الغير المتناهية منها اصلا لا في الذات ولا في الخارج والمجموعة
الغير المترتبة لا يخرج في التطبيق ايضا فلو كان يقع احاد كثيرة بعد بعضها بازاء واحد من الاخرى غير مقبول فان العقل السليم يحكم بحسبان
برهان التطبيق في سلسلة غير متناهية اذا كان لا يخرجها خط من الوجود في الجملة وان لم يكن جميعها من وجوده في الحال فاما ان علم
قطعا ان هذه السلسلة دائمة على نفسها اذا انقضت بواحدة مثلا واذا توهمنا التطبيق بين البسطين خبرنا بزيادة الكل على الجزء في
انجاء الاخر ولا يلزم تساوي الكل والجزء وعقل لا يفرق في اجزاء هذا الدليل والتطبيق لا يصل الى بين السلسلة الموجودة جميع اجزائها با
او المنة في تقدم الغير المتناهية بمعنى لا يقف عند حد حيث كلما يخرج منه من العلم ان الضر الى الوجود لا يكون الامتناع لا يرى العقل
باسا ولا يخرج في هذه البرهان اية كما لا يخفى في الجملة السلسلة الغير المتناهية من قبيل المتعاقبات فلا يوجد مجموعها الا في زمان واحد ولا في
زمان غير متناهية بحسب مقتضى التوقف في الحال محال باي نحو كان واللامتاهي الملائقة ليس غير متناهية فلا يكون محالا والاشارة في الآ
اعني الامتناع بحسب العبارة قلنا المجموعة الغير المتناهية فيمكن في اجزاء برهان التطبيق باننا لسنا ان المجموع متوقف على المجموع اذا اسقط
واحد ذلك المجموع علة وهكذا اذا اسقط منه واحد اخر وهو جزء واحد من تلك المجموع عايتوقف على المجموع السابق وهكذا
الى غير نهاية فالامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية المترتبة فيخرج التطبيق بين المجموع عايتوقف على مجموع مترتبة ترجو
في الخارج على فرض وجود الامور الغير المتناهية فان قيل لا يلزم من تنهايه المجموع عايتناه في الاعداد والجواز اشتغال كل مجموع منها علما
غير متناهية قلنا ليس كذلك نذهب في اول مجموع منها لانه ان يكون مركبا من الاثنين والمجموع الذي يكون خوره لا يكون الا

بما لا يشك في
حججه وبراهينه
التي لا يمكن
الاعتراض بها

بزيادة واحد وهكذا كل مجموع نسبة ما تحته ولا يزيد على المتناهي المتناهي لا يكون الا متناهيا والوجه الثاني من الاعتراض انما يقع با
كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وايضا الحال انما ان
من المجموع من المتناهي العلل والمعلولات ومن فضل عدد متناه من احدى تحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق واحد منها على الاخرى على
الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة كل من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدده محال وكذا لو كان من جنسها ممكن في
واجب عن ذلك بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شئ من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس
محالا والوجه الثالث من الاعتراض وتقريره لو تسلسلت العلل الى غير النهاية يلزم زيادة عدد العلل الى عدد العلل والنتيجة باطل بيان
الملازمة ان احاد السلسلة مأكلا للمعلول الاخير علة ومعلولة فاما يتكافأ عدد هاتين السلسلتين وتسمى معلولية العلل الاخير انما يزيد عدد
المعلولات المحاصلة في السلسلة على عدد العلل الواقعة فيها بواحد وان زادت سلسلة العلل لم يزد المتناهي ولا يتوهم عدم جزيائه فيما اذا كان اللانهاية
محالين اثنين معا لا اذا اخذنا من معلول معين وتصل هذا الجانب للعلل في باعد هذا المعلول في السلسلة لو كانت العلل مساوية
للمعلول لزم زيادة المعلولات التي جعلتها مبداء ولو كانت العلل زادت لزم التناهي لسلسلة العلل وسلسلة للمعلولات معا والوجه الثالث مما
المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة فرضت غير متناهية متناهية لانه مخصوص بغير جازمين اعني هذا المعلول في السلسلة
ومن المحال ان يكون ما لا يشاهي مخصوص بغير جازمين فيكون الكل متناهيا لان لكل لا يزيد على ذلك الا بواحد من جانب العلل فاما عدد الواحد في
هذا الجانبين واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخر فاذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان لكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط
كان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد وليس ذلك من قبيل ما يقال اما بزيادة اقل من رابع وما بين ربع اقل منه وما بين ح ود كذلك فيكون
ما بين ا و د اقل من ذ راع فلهذا يظهر الفسابل هو من قبيل ما يقال ما بين ا و ب اقل من ذ راع وما بين ا و ح اقل ايضا وما بين ا و د كذلك فاذ اخذنا مع
الواقع بينه وبين ا ب و ج و د على ما هو اقل من ذ راع الانبغضة وهذا الحكم صحيح وهذا البرهان يسمى بالبرهان العرش قد سماه به من الذين احتجوا به
صالحا لشرار الوجه الرابع انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا محالة يشغل على الوجود فعدا
الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدد احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لانه لا عدد الا حاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف
لا معناها ان ماخذ لكل الف من الاحاد واحد حتى يكون عدة ما ألف من الاحاد مائة من الالوف واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان
الاحاد يشتمل على جملة بين احدهما بقدر عدة الالوف والاخر بقدر الزائد عليها والا فليكن اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف
لها ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تنهاى السلسلة هدف وان كانت السلسلة غير متناهية من
الجانبين تفرض منقطعاً فيحصل جانب متناه فينتهي التزديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها
محصولة بغير جازمين هاتين السلسلة والمنقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض اذا
تناه عدة الالوف تنهاى السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتناهية ومتركب من الالوف والمتألفة من الجملة المتناهية الاحاد والاحاد
متناه بالضرورة واطع التقدير الثاني ان الجملة التي بقدر الزائد على عدة الالوف يقع في غير المتناهي ويكون متناهيا ضرورة انحصارها بغير طول السلسلة
مدا عدة الالوف هي متناهية الالوف تسعة وتسعة فيلزم تنهاى الالوف بالضرورة فيلزم تنهاى السلسلة لمتناهيها عدة واحدا
فما راعاهم رحم الله نعم ابرهاتين المقدمتين اعني افتقار الممكن الى المموت واستحالة اللانهاية التي من الدليل المستور موقوف على ما قد
صحتهم من كلام النبي والائمة المعصومين عليهم السلام في مقام عند ان اوضح رتبة الكلام باستشهاد كلامهم بهم ومقصود منه ان احاد
التبيين على صحتينك المقدمتين بشهادة من لا يجوز الخطأ عليهم بوجوه فاقيل هذا الدليل حليل اثبات الواجب والامامة والعصمة فرع نبوة النبي
فرع نبوت الواجب فلما منطوقه ان ثبت الواجب بدليل اخر غير موقوف على تمام نيتك المتقدمتين يمكن الاستشهاد على هذا الدليل بكلامهم ثم قال
الاستشهاد بكلامهم بحسب ما يحسن من حيث انهم من اعقل الناس واصوبهم رأيا فلا اقل من جواز الاستشهاد بكلام الحكماء الذين عرفهم

ليست بتلك المرتبة وايضا اقول ان الاستشهاد بكلام الانبياء والائمة عليهم السلام على المطالب التي توجب ثبوت النبوة عليها ليس
 مستقيم بل محسوس مطلقا وقد يجب ايضا انهم ينبغي الاستعانة في تحصيل الظن بصورة تلك المطالب بوجوه اخرى ايضا فان كان حجة
 من تلك الوجوه مفيدة لليقين كان الاستشهاد بكلامهم مؤكدا ومفيدا لطينة القلب وان لم يكن كذلك يفترض الاستشهاد
 بكلامهم لتحصيل اليقين ويأتى ذلك انه اذا حصل لنا الظن بوجود الواجب وكونه قادرا على امارات ظنية وان كان هذا يعلم مدعى
 النبوة ثم نظرنا الى دعوته المقتوفة بالمعجزات مع اخباره بوجود الواجب المقادير العالم يحصل لنا العلم بوجود الواجب العالم القادر ونظير ذلك انه
 اذا راينا من بعد ذلك ما مثالا يحصل لنا الاحتمال الظن بوجود النار ثم جاء عندنا ثقة امين اخبرنا بوجود النار في ذلك الموضع فحينئذ يحصل لنا
 الجزم بوجود النار جزمه الا سيما اذا جاء ثقة امين اخبرنا بوجود النار في ذلك الموضع ونظير هذا كثيرة جدا انعم اذا كان المحقق
 جاحدا او كان المطلوب اسكاته فلا بدح من حجج محكمة الخصم غير موقوفة على ثبوت النبوة والثاني انهم انهم عليهم السلام من اهل المعجزة
 والكرامات وذوى القوة القدسية بلا شك وبشبهة فان العادة لم تكن حارثة قط بانه من لم يكن من اهل الممارسة في العلوم الكسبية و
 المسائل الحكمية ولم يصل اليه شئ من المسائل الحكمية والفلسفية وهو مع ذلك في اثناء الاحتجاجات يبنى كلامه على مقدّم مسلمة
 مستقرة عليها اراء اعظم الحكماء بلاسبق فكل من يزيل بحجة قوة قدسية فاقول في الكافي عن الصادق عليه السلام في جواب سؤال هشام فما
 الدليل عليه فقال ابو عبد الله عليه السلام وجود الاعمى اذ علم ان صانعها صنعها الا ترى انك اذا نظرت الى بناء مشيد مبنى علمت ان له
 بنايا وانك لم تر الباني ولم تشاهده وفي التوحيد باستادة عن هشام بن الحكم قال قال ابو شاذان الدريهمي ان في مسألة استاذ
 علي صاحبك فاني قد سالت عنها جماعة من العلماء فما اجابوني بحجاب مشيع فقلت هل لك ان تخبرني بها فاعل عندى جوابا تفنيه
 فقال اني احب ان اقول بها ابو عبد الله عليه السلام فاستاذت له فدخل فقال له اذن في السؤال به فقال سل عما يدلك فقال له
 ما الدليل على انك صانعها فقال وجدت نفسي لا تخلو من احد من اثنين اما ان اكون صنعها وكانت موجودة او صنعتها وكانت معدومة
 فان كنت صنعها وكانت موجودة فقد استغنت بوجودها عن صنعها وان كانت معدومة فالك تعلم ان المعدوم لا يحدث شيئا فقد
 ثبت للمعدوم التعلق لنا صانعا وهو الله رب العالمين فقام وما احاب جوابا وفي الخبر المشهور بالاهلية عن الصادق عليه السلام اما اذا
 ثبت الالاتمادى الباطل فاعلمنى متى خلقت اهل الجنة نفسها ودبرت خلقها قبل ان يكون اوبعد ان كانت فان زعمت الاهلية
 خلقت نفسها ما كانت فان هذا من ابين المحال كيف تكون موجودة مصنوعة ثم تقع نفسها مرة اخرى فيصير كلامك الى انها
 مصنوعة مرتين ولتقلبت انها خلقت نفسها ودبرت خلقها قبل ان تكون ان هذا من اوضح الباطل وابين الكذب لها قبل ان
 يكون ليس بشئ فكيف يخلو لا شئ شيئا وكيف تعيب قولى ان شيئا يصنع لا شيئا ولا تعيب قولى ان لا شئ يصنع لا شيئا
 فانظر الى القولين اولي بالحق الحديث وفي الاحتجاج في حديث طويل قال النبي صلى الله عليه واله من اعلى الدهر اوستم تشاهدون
 الليل والنهار واحد بما بعد الاخر فقالوا نعم فقال اتروا ضامرا ولا ولا لان فقالوا نعم فقال يجوز عندكم لجمع الليل والنهار فقالوا لا
 فقال عليه السلام واذا انقطع احدهما عن الاخر فيسبق احدهما ويكون الثاني جارا بعده فقالوا كذلك هو فقال قد حكمت بحديث
 متقدم من ليل او نهار ولم تشاهدوهما فلا تشكروا قدرة الحق اقول حاصل ما قال النبي صلى الله عليه واله هو اثبات حدوث الايام
 بالليل بطريق برهان لا يطبق كما لا يخفى والطريق الثالث هو الذي لا يتوقف على بطلان الدور والتسلسل وتقريره انه لا شك في
 وجود ممكن ما كالمركب فان استند الى الواجب ابتداء وبواسطة ثبت المطلوب والا فان رجح سلسلة الاستناد في شئ من مراتب دار
 ولا تسلسل الى العلة الغير المتناهية اذ كل ممكن فله علة نوح نقول جميع الممكنات اى تلك الاحاد بحيث لا يشذ عنها شئ ومنها موجود
 اذ وكان بعد ما كان خيرا من اجزاء معدومة فامرارة بوجود جميع الخبرات من موجود ونحن باعتبارنا الاكوار الاحاد الموجودة فقط لا المجموع
 الماخوذة فيه الهيئة الاجتماعية الاعتبارية للمعدومة فالاجزاء باسرها موجودة فيكون المجموع بهذا المعنى موجودا ولا شك

المراد بالكلية
 في بيان وجود الواجب

انه يمكن الاحتياج الى كل واحد من الكمات الماخوذة فيه المحتاج خصوصاً الى الممكن ممكن وكل ممكن فله علة فعلية فانفس المجموع
او جزءه وامر خارج عنه والاول باطل ضرورة وجوب تغير العلة والعلول وتقدم العلة على المعلول واستناع تقدم الشيء على نفسه و
تغيره لنفسه كذلك والثاني باطل لان علة الكل يجب ان يكون علة كل جزء لا كل جزء محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة
لكل جزء لكان بعض الاجزاء معللاً بعلل اخرى فلا يكون ما فرض على المجموع وحدة علة له بل لبعضه فقط واذا كان علة لكل جزء فيكون
ذلك الجزء علة لنفسه ونعقله واذا بطل القسم الاول ان تعين الثالث فيكون علة المجموع وجودها خارجاً عن جميع الكمات واجبة لثباته
وهو المطلوب واورد عليه بان اريد بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قوله ضرورة وجوب تقدم العلة على
المعلول قلنا نعم العلة التامة لا يجوز تقدمها على نفسها بل لا يجوز تقدمها على اجزاءها المادية والصحيح ان علة المجموع مقدماً عليها وهي
التي تقدم على المعلول الذي هو مجموع اجزائه وجميع الموجودات المركبة من الواجب يمكن الاحتياج الى الاجزاء وعلة التامة نفسها ليست جزءاً
منه فترق احتياجه الى بقية الاجزاء ولا خارجاً عنه اذا خارج عنه فمعين ان يكون نفسه وايضا العلة التامة بمجموع معلول
كل واحد منها متقدم عليه ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم المجموع فان جميع اجزاء الشيء غير متقدم عليه بل هو عينه مع
ان كل منها مقدم عليه وان اريد بالعلة العلة الفاعلية فلم لا يجوز ان يكون جزءه قوله لان علة الكل علة لكل جزء فيكون
علة لنفسه وعلله قلنا انما يلزم لو كان علة تامة لكل اذ لا يتوقف الكل على ما هو خارج عنه والمفروض كونه علة فاعلية وهو
لا ينافي الاحتياج الى الغير والجواب بوجوبين الاول باختبارات المراد من العلة العلة التامة وتغاثرها عن المعلول ضرورة لان العلة التامة
اما علة العلة عليه هي العلة الاولى بالنسبة الى المعلول الاولى اما العلة الفاعلية غير العلة التامة اذا كانت مركبة فانه قد سبق من ان اول ما جعلنا القادة في كل معلول
وهو الحال ينكون العلة الفاعلية على المعلول ويخرج من مجموعها على المعلول بالضرورة فحينئذ تقدم على نفسها لا يجوز ان يكون علة فاعلية للمعلول
او جزءه لم يكن العلة التامة التي هي علة الفاعلية او كما هي عين المعلول اي ضرورة استلزامها لغيرها فغير الكل ثم لو سلمنا المنع على قولنا
ضرورة تقدم العلة على المعلول لا يضرنا فاما باصداً بطل احتمال العينية وهذا قد حصل كما افترقنا تقدم العلة التامة على المعلول
غريزي فان العلة التامة موقوف على ما يتبوعه للمعلول ولا شبهة في ما خرجنا به والموقوف عن الموقوف عليه والمتبوع والعلل
المادية والصورية لها حيزان احدهما حيزية ان يلاحظ ويعبر كل واحد منهما على احدى بدون اعتبار ربط احد لهما بالآخرى بان
يكون العلل مادية معروفة لعل الصورية في هذا الاعتبار اجزاء للعلة التامة ومتقدمة على المعلول بمرتبتين والتجشئة الاخرى
اعتبار ربط احد لهما بالآخرى وفي هذا الاعتبار يحكم بكونها اجزاء للمعلول متأخرة عن نفسها بالاعتبار الاول اما المجموع المركب
من الممكن والواجب فاما كانهما هو باعتبار الهيئته التركيبية والجزء الاخر والمعلول انما هو ذلك وح لا نسلك ان العلة التامة فيه نفس
المعلول فان العلة التامة في مركبة من علة فاعلية هي ذات الواجب تعالى باعتبار ليجادة تعالى الجزء الاخر للممكن والهيئة التركيبية من علل
ما فيه هي ذات الواجب باعتبار كونه جزءاً للمركب مرجح ان مركب ذات الممكن وصورة هي الهيئة الصورية ومن علة غائية ولا يضر
في كون الشيء مركباً باعتبارين مختلفين اما المعلول فهو المركب من الهيئة العارضة للجزء الواجب والممكن والجزء الممكن بالجماع والمعلول
حقيقة واثراً للفاعل انما هو الهيئة التركيبية والجزء الاخر الممكن وهذا لا يضر في المجموع الذي يكون جميع اجزائه ممكنات بل يضر
فيما ان يكون كل جزء منها معلولاً واثراً للفاعل الذي هو جزء العلة التامة فلو كانت العلة التامة عين المجموع للممكن لزم ان يكون
الشيء انفسه علة له العلة التامة المجموع انما يفيد لو كانت تقدم العلة التامة على المعلول باعتبار تقدم الجزء فقط وليس كذلك فاما العلة التامة علة
عن جميع ما يتوقف عليه المعلول والعقل يحكم بتقدم الموقوف عليه على الموقوف مع قطع النظر عن تقدم اجزائه والثاني باختبار ان المراد من العلة العلة
تغايرها عن الممكن الذي هو مجموع اجزائه ممكن جزئياً ولا يضر لو كان جزءاً منه فيلزم ان يكون علة فاعلية لنفسه نعم يتصور جزئية العلة
الفاعلية للمجموع الذي يكون بعض اجزائه واجبا كما في المثال المتقدم وايضا من هذا الطريق الثاني ان يقال لو انحصر الموجب

مجمع الاول

المجموع الممكن

في الممكنات لم يتعذر عدم شيء منها ولا جميعها إلا إذا فرضنا ارتفاع تلك السلسلة بأسرها لم يلزم منه محال أصلا لأن امتناع عدم
كل منها إنما يكون لامتناع عدم الجزء الذي فوقه فالجواب عن هذا عدم شيء منها مع وجود ما فوقه ولما لم يكن شيء ما فوقه فمتنع لعدم ذلك
فإذا فرضنا ارتفاع المجموع لم يلزم منه محال بالنظر إلى ذاته لا مكانه ولا بالنظر إلى علته إذ هي هي هنا أيضا ممكنة معدوم في هذا
الفرض والحاصل أنه لو انحصر الموجود في الممكنات كان عدم كل من الأجزاء مع بقاء ما فوقه ممتمنا إذ يلزم تحذف العلل
عن العلل لكن عدم تلك الممكنات بالأسر لا يكون ممتمنا والشئ ما لم يمتنع عدمه لم يوجد أصلا فلا يكون السلسلة موجبة
وقد فرضت قال بعض المحققين بعد ذكر هذا القسم من الدليل وإذا تحققت ذلك حلت أنه أقوى الطرق الواقعة في هذا المسلك
واقفها واقومها أما المقدمة القائلة إن الممكن ما لا يجب له وجود الموقوف عليها هذا الدليل فاستدلوا عليها بأنه
لو هي الأولوية الخارجية في وقوع أحد طرفي الممكن فإن أمكن مع ذلك وقوع الجانب المرحوح وانقضى وقوعه مع
الأولوية تارة وعدم وقوعه معها أخر فليزج ترجيح أحد المساويين على الآخر بل ترجيح المرحوح إن لم يكن فام يكر أولوية ما فرضناه
أولوية بل وجوبا والطريق الثالث هو طريق التكلمين وكيفية الاستدلال بالأثر والموجودات مرجح كونها محدثة و
هذا الطريق يستعمل طريق الحدوث وهو طريق شريف اشير إليه في الكتاب العزيز ويقول تعالى سنبين لكم آياتنا في الآفاق وفي
أنفسهم والمراد بالآيات الآثار والآفاق السموات والأرض وبآيات أنفس الإنسان فإن في الآثار بالحاصلة في هذا الكون
ما يدل على وجود محدث لها وهو طريق إبراهيم الخليل فإنه استدل بالقول الذي هو الحركة المستمرة للحدوث المستلزم للصانع
كما حكى الله تعالى عند في الكتاب العزيز فنقول العالم محدث وكل محدث فله محدث فالعالم لم يحدث ليس بمحدث و
لما كان إثبات الصانع موقوفا على حدوث العالم والكبرى على ثبات امتداد الحدث إلى الحدوث ببناء هذا الطريق بإصلي الأصول
الأول في حدوث العالم أنه لا خلاف بين المسلمين بل جميع أرباب الملل في رد ما سوا الرب سبحانه وصفاته الكمالية كونه حادث
بالحدوث الزماني قال السيد الداماد في القسرات ما نقل عليه إجماع الأنبياء والأوصياء وأصحاب الملل والنحل في كتاب النهاية الأقدم
المحقق الطوسي سطره مذهب أهل الحق من الملل كلها أن العالم محدث مخلوق لما قبل الحدوث البارئ وبإدعاء بعدان الله يمكن كان الله ولم يكن
مع شيء ووافقهم جميع سائر طوائف الحكماء وقد ماء الفلاسفة مثل تاليس أنكسافورس وأنكسافورس من أهل طانية ومثل تيمستورس وأنكسافورس
وسقراط وأفلاطون من أهل اليونانية ويونان وجماعة من الشعراء والأوائل والنسك والقول بقدم العالم وإزلية الحركات بعد إثبات الصانع
والقول بالعلية الأولى إنما ظهر بعد أرسطو لما ليس له مخالف القدر ماصر يحاوي ويدع هذه المقالة على قياسات ظاهرها حجة وبرهانها واضح العقل
فيما كان من لا مذهب مثل لا سكتس لا فريدلسي وتامسطيوس وغرفوريوس وصنف برنيس منشيب أفلاطون وهذه المسئلة كما
أورد في هذه الشهادة وقال السيد داماد روح الله روح من اتقل الذابغ إلى سيج المتواتر أن أفلاطون الستة الباقين من الأساطين
من القدر ماء على حد وعالمه الأم والمخلق بجميع أجزائه وأرسطو وثلاثه تيمستورس تيمستورس وقال العلامة زح في نهاية المرام في علم الكلا
على ما نقل قد اتفق المسلمون كافة على نفى قد ير غير الله تعالى في غير صفاته وقد ثبت الأمامية إلى القديس هو الله تعالى في غير صفاته
القسم العقلية منحصرة في أقسام أربعة الأول أن يكون العالم محدث الذات الصانع وهو مذهب المسلمين وغيرهم من أرباب الملل و
بعض قد ماء الحكماء الثاني أن يكون قديم الذات والصانع وهو قول أرسطو وجماعة من القدر ماء ومن المتأخرين قول من نصر القاداني و
الرئيس في الواسموا قد يمتد ولما وصفها بالآثار والأوضاع فانه قد يمتد بنوعها لا ببنوعها والعنا الصانع قد يمتد ببنوعها وصورها
قد يمتد بنوعها لا ببنوعها والصانع قد يمتد ببنوعها لا ببنوعها الثالث أن يكون قديم الذات الصانع وهو قول من يقد
أرسطو في ما كط ليس المطلق وأنكسافورس وفينستورس وسقراط وجميع الشوكة كالمناوية والديسانية والمرموق والماتاهة هو كذا فترقا
فذهب بعضهم إلى تلك القديمة كانت جسمان مختلف هو كذا فترقا ليس أنه الما لانه قابل لكل صورة زعم أنه نجد صارا رضاء وإذا

الطريق الثالث وهو طريق الحدوث

والمعنى

واذا لطف صار هواء ومن صفق الماء تكونت النار ومن التار تكون الدخان ومن الدخان تكونت السماء ويقال انه اخذ من التوراة
 لا نجلى في السفر الاول من الله تعالى خلق جوهر اظفر نظره هيبه قد اربت اجزائه فصار ماء ثم ارتفع مجازا كالدرخان فخلق من السمو
 وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم راسها بالجبال واما انكسبها السفان فزعم ان ذلك الجسم هو الهواء والماء تكونت من طاقته
 والماء والارض من كثافته وتكونت الاشياء عنها بالتلطيف وقال اخرون انه البخر وتكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف
 وذهب ابو فليطس انه النار وتكونت الاشياء عنها بالتكاثف وحكى ايضا انه زعم ان الاشياء اتمت انتطبت بالبحث وجوهر البحث هو نظره
 عقله ينقد في الجوهر الكلي واما انكساعه فانه قال ذلك الجسم هو الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل نوع
 اجزاء صغيرة متناهية لجزء على طبيعة التجربة وجزء على طبيعة الجسم فاذا اجتمع من تلك الاجزاء شئ كثير فصار بحيث يحس ويرى من ان
 حدث وهذا القائل بنى مذهبه على انكار المراح والاستحالة وقال بالكسوف والظهور وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكناً في
 الاول ثم ازاله تعالى حركه فتكون فيه هذا العالم وذهب ديمقراطيس الى ان اصل العالم اجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمه الى
 دور القسمه الانفكاكية متحركة لذاتها حركات دائمية فذلك الاجزاء تصادفت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم
 على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من الحركات السماوية امتزجات هذه العناصر فتمت هذه المركبات ونقل الشيخ
 في الشفاء عنه انه قال ان هذه الاجزاء اتمت تخالف بالشكل وان جوهرها واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال
 المختلفة وقالت الشنوية اصل العالم هو النور والظلمة والفرقة الثانية الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم وهم فريقان الاول الجبرمانية
 وهم الذين اتبعوا القد ماء الجنة الباري تعالى والنفس والهيولى والذهر والمخلد قالوا الباري تعالى في علة التمام في العلم والحكمة لا يعجز
 ليس هو ولا عقله ولا فيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو يعلم الاشياء علماً تاماً ملوفاً للنفس فانه فيفيض عنه الحيوان فيفيض النور على
 القرص فكما جازلة لا يعلم الاشياء ماله تارسمها وكان الباري تعالى عالماً بالانفس تستميل الى المتعلق بالهيولى وتعشقهما وتطلب
 اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجساد وتنسى نفسها ولما كان من شأن الباري تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعليق النفس بها
 فركبها من التركيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي بقي فيها من الفساد غير ممكن الزوال
 ثم ازال الله تعالى افاض على النفس عقلاً وادراكاً وصار ذلك سبباً لتذكرها علمها وسبباً لعلمها بانها لا تفكر عن الامام مادامت في العالم
 الهيولى في واذا عرفت النفس هذا وعرفت اهلها في عالمها في اللذات الخالية عن الاله اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت
 هناك ابد لا يادى في نهاية البهجة والسعادة قالوا بهذا الطريق ذلت الشبهات الدائرة بين الفلاسفة بالمقدم وبين المتكلمين القائلين
 بالحدوث والفريق الثاني اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادئ هي الاعداد المتولدة من الوحدات لا قوائم المركبات بالسياط وهي
 امور كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك الامور اما ان يكون لها جهات وراء كونها وحدات او لا يكون فان كان الاول كانت مركبة
 لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مبادئها وانما الثاني كان مجرد وحدات وسيلا بل وان يكون
 مستقلة بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادئ المطلقة وهذا خلف فلان الوحدة
 امر قائم بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة وان اجتمعت نقطتان حصل الخط فان اجتمع خطان حصل السطح فان
 اجتمع سطحا حصل الجسم فظهر مبدء الاعداد وانقل ايضا عن ان الوحدة تنقسم الى وحدة بالذات غير مستفادة من الغير هو الذي
 لا تقابلها كثرة وهو المبدء الاول والوحدة مستفادة من الغير هي سائر الكثرة وليست بداخله فيمابل يقابلها الكثرة ثم يتألف
 منها الاعداد وهي مبادئ الموجودات وانما اختلفت الموجودات في طبائعها باختلاف المعاديات بخصوصها الرابع ان يكون العالم
 قد عيى الصفا تحت الذات وهو محال لم يقبل بل حاد لقضاء الضرورة ببطلان ما جالينوس فانه كان متوقفاً في الكل انتهى قال
 مولينا المجلسي بعد نقل هذه العبارة عن النهاية في البحار وانما اوردنا هذه المذاهب المستقيمة ليعلم ان اساطين الحكماء تمسكوا

بهذه الخرافات وتنفوها بها ويتبعهم اصحابهم ويعظمونهم واذا سمعوا من اصحاب الشر يعتمسوا بها الخذوه من كتاب الله وكلام
سيد المرسلين والائمة الراشدين عليهم السلام ينكرون وتستهزئون قال لهم الله اني يوفكون انتهى واذا عرفت حقيقة الحال
في هذه المسئلة فتقول العالم لا جواهر اولعراض وكلها حادثان اما الجواهر فلا يتخلوا عن الجواهر وما لا يتخلوا عن الجواهر فهو حادث
اما ان يتخلوا عن الجواهر لا يتخلوا عن المكان فان كانت لابته عينة كانت ساكنة وان كانت منتقلة عنه كانت متحركة
واما انما حادثان فلان الحركة عبارة عن الكون الاول في المكان الثاني والسكون عبارة عن الكون الثاني في المكان الاول فاصوب
بالغير لا شئ من المقتدر مسبوق بالغير فلا شئ من الحركة والسكون بقدره وامان ما لا يتخلوا عن الجواهر فهو حادث ففرضي واما
الاعراض فلتوقعها على الجواهر الحادثة فتكون اولي بالحادث وتوجب اخر الاجسام لا يتخلوا عن الجواهر المتناهية وكل ما لا يتخلوا عن الجواهر
المتناهية فهو حادث فالاجسام حادثة اما اللقطة الاولى في موقوفة على بيان امور اربعة الاول ان هنا امور ثلاثة على الجسم الثاني ان
تلك الامور محدثة الثالث انها متناهية الرابع ان الجسم لا ينفك عنها اما الاول فلا في المحصول في الخير وانواع من الحركة والسكون والاعراض
والافتراق وان المتخير يستحيل ان تكون نفس المتخير والخير لوجبهما احدهما انما تتبدل وتتعاقد على ذات المتخير والخير عند حصوله
فيه مرة بعد اخرى ولا شئ من المتخير والخير يتبدل فذاته مع شئ منها فاذ كانت على الثاني انما مشتركة في كونها حصولا للمتخير
الخير محصل في الخير نسبة بينه وبين الخير النسبة مغايرة للمنتسبين واما الثاني والثالث فلا هما مستلزمات للكون في الزمان وكل واحد
واحد من اجزاء الزمان ومجموع مستلزم للحادث والمعرفة من بطلان التناهي ولازم اللازم لان كان الحادث والتناهي لازمين لهذه
الحادث واما الرابع فلا في المتخير واجب الحصول في خيرا فان كان ذلك المحصول غير مسبوق بعينه فهو اول كون له في الوجود وذلك ان الحادث
وان كان مسبوقا محصل فاما في ذلك الخير هو السكون وفي غير وهو الحركة فاذن المتخير لا ينفك عن كون حادث اما المقدمة الثانية فغنية
البيان وبوجه اخر لو كانت من اجزاء الوجود كانت مرجحة ككلامهم كذا واما ما كنا والقسم اطلاقا فالتقريب شيئا منها الاول بوجوده
بما الجسم واجب الحصول خيرا فان لا الحصول اما ان يكون لا الحصول له الخير ذلك ينعدم اولية وجوده وحصوله ثانيا فانما ذلك الخير هو السكون
او في غير وهو الخير واما اطلاق التفسير فلان السكون الحركة يستلزم الزمان فدل على بطلان التناهي حدث الزمان متناهية وضروري الحادث
حادث متناهية فالحركة والسكون امران حادثان وذلك ينافي عدم اولية الجسم اعلم رحمك الله تعالى ان الفخر الرازي ذكر دليل على
حدوث العالم ثم اورد عليه امور كثيرة وشبهات عديدة ثم اجاب عنها مع كمال بسط وتفصيل ولما كانت مسئلة حدوث العالم
مرعك مطالب هذا الفن واعظم الاصول الاسلامية لاسيما الفرقة الدلجية الامامية كما قال بعض علماءنا المحققين كان في قد يرد
ارمان لا ينسب الى الهول بالقدم الا الدهرية والملاحدة والفرقة المنكرون لجميع الاديان ولذا لم يورد الكليني قدس سره و
بعض الحديثين بل ان بابا مفسرا في كتبهم بل اوردوا في باب حدوث العالم اخبار اثبات الصانع تعالى انما لا على ان بعد الاقوال والمحقق
جل وعلا لا محال للمقول بالقدم لا تقاوان باب الدلال عليها انتهى في المقام ان تذكر ما هو اهم من تلك الشبهات مع ما لها وما عليها بتحقيقا
للمرام فما استفدت من كتب العلماء الاعلام وسمعت به فمرحجي الفريجة يتوفى للملك العلامة فاقول منها ان الاشتغال بالدليل
انما يكون بعد تخيص حكم المسئلة فلا بد من البحث عن معنى كون العالم محدثا حتى يمكن الشروع بعده في الاستدلال ومتى لم يتبين
النزاع علم امتناع القول بالحدوث وبيانه من وجهين الاول انما تقول بالحادث اما يفسر بكون الشئ مسبوقا بعدم او بوجود غيره
والقدم لم يكنه مقابل الحادث لا بد ان يفسر ما يفسر بالمسئلة بالعدم او بالمسبق في وجود الغير وانما التقدّم خمسة احوال التقدّم بالعلية فان العقل
يبدل ترتيب وجوده على السراج وان متغيرا خيرا احدهما عن الاخر في الزمان فذاك الترتيب لمعقول هو المستمّر بالتقدم بالعلية و
ثانيه ما التقدّم بالطبع كتقدم الشرط على المشروط مثل تقدم الواحد على الاثنين والفرق بين هذا وبين الاول بعد اشتراكهما في
امتناع وجود المتأخر لا بعد وجود المتقدم ان في الاول يلزم من وجود المتقدم وجود المتأخر والثاني لا يلزم ذلك وثالثها التقدّم

الشرف كقدم العالم على الجاهل ورابعها التقدم بالمكان كقدم الامام على المأموم وخامسها التقدم بالزمان
 كقدم الشيخ على الشاب فهذه هي التي تعقلها من وجوه التقدم فنقول من فسر حدوث العالم بكون وجوده مسبوقا
 بالعدم فنقول اما التقدم بالعلية فهو باطل لان عدم لا يكون علته للوجود واما التقدم بالطبع فهو ثابت بالاتفاق لان العالم
 ممكن وكل ممكن فله لذاته استحقاقية الوجود وله من غير الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فاذن كونه مستحقا للوجود اقدم
 من الوجود فقد ما بالطبع ومعلوم ان ذلك متفق عليه بين الكل واما التقدم بالشرف فهو منفي بالاتفاق ولكن التقدم بالمكان
 لو سلم التقدم باحد هذه الوجوه الاربعه فانه ليس فيه ما يقتضيه الحدوث الذي يريدونه في هذا التقدم بالزمان فنقول التقدم
 بالزمان ليس محجرا لعدم الوجود لان عدم قد يحصل ببدل الوجود والشئ بهذا الاعتبار لا يكون حادثا بل انما هو باعتبار تقدم زمان
 عدم على زمان الوجود وهو لا يتصور بدون وجود الزمان مقبولا بعدم الحادث ونقول لو كان العالم حادثا لكان الزمان ايضا
 حادثا ولا معنى لحدوث الزمان عند مقدمه على زمان وجوده فيلزم تقدم الشئ على نفسه او وجود الزمان للزمان فتسلسل واما ان
 فسر حدوث العالم بكونه مسبوقا بالغير فنقول ان اردتم بذلك ان للعالم شيئا يتقدم بالعلية او بالطبع او بالشرف فذلك لا
 مما لا نزاع فيه ولكنه لا يقتضيه الحدوث الذي يريدونه واما التقدم المكاني فهو منفي بالاتفاق لان الله تعالى ليس بمكان ويتقدم
 الثبوت لا يحصل منه مقصودكم في هذا التقدم الزماني وهو باطل ويتقدم ثبوته كذا في ذلك موجبا لتقدم العالم ما كونه باطلا
 فهو انه لو كان تقدم الباري تعالى على العالم بالزمان لزم ان يكون الباري تعالى زمانيا وان يكون للزمان زمان وهما محالان اما الاول
 فلكون الزمان من لواحق التعشير وامتنع ذلك على الباري تعالى واما الثاني فلا ممتنع التسلسل اما بيان ان يتقدم ثبوته فهو
 القول بالقدم فلا نه اذا كان هذا التقدم زمانيا لم يبدأ به تقدم الباري تعالى على العالم لزمان لا يكون للزمان بداية و
 يلزم منه التقدم على ما عرفت هذا اذا حاولتم تفسير حدوث العالم بالمسبوقية بالعدم او بالمسبوقية بالغير وسلمتم انهما
 التقدم في الوجوه الخمسة اتى ذكرناهما فاما اذا حاولتم تفسير الحدوث بشئ اخر او فسرته بوجه واحد من التفسيرين ولكنكم
 ادعيتم قسما سادسا من التقدم فيجب عليكم التحصيل وتحقيقه حتى يمكن الشروع بعده في الاستدلال والجواب ان الحدوث عبارة
 عن المسبوق بالعدم او بالمسبوقية بوجوه غير هذا السبق والتقدم الذي يكون اجزاء بين الزمان بعضها على بعض وبين الزمان وبعض
 وهو ليس بالعلية فانه لو كان كذلك لكان الجزاء معا فلا يكون الزمان مقصيا فلا يكون الزمانا وليس بالبطح فان المتقدم بالبطح لا بد ان يكون
 موجودا مع المتأخر مثل الواحد موجود مع الاثنين واجزاء الزمان ليست كذلك وليس بالاشارة التقدم بالعدم بقدر يقار لنا خشيته وما يطل هذه الاقسام
 الثلاثة لزم وقوع الاختلاف في اجزاء الزمان وذلك ايضا محال وليس ايضا بالكلية هوذا وليس بالزمان الا لو تقدم الشئ على اليوم بالزمان لزم ان يكون الزمان زمانيا و
 يكون تقدم الباري على الحادث زمانيا وذلك باطل ولما كان المعلق بالضرورة تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وتقدم الباري على الحادث المعين وثبت ان هذا
 التقدم ليس من الوجوه الخمسة ثبت ان هذا نوعا سادسا من التقدم واذا كان كذلك وجوبه لا يجب ان يكون زمانيا كما ان تقدم بعض اجزاء الزمان على
 الوجه الذي عتقوا تقدم الامس على اليوم من غير حاجة الى زمان اخر فليعتقوا تقدمه تعالى على كل الزمان هذا هو المشهور في تفسيره صدق الله
 والجواب بنحو اخر فقال ويمكن رفع الشبهة لربما تثبت به طائفة من المتكلمين من ان تقدم عدم الزمان على بعض اخر منها لا يكون
 زمانيا لذلك قد علمت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض زمانى كيف قد ذكرنا ان مصداق الحمل مطابق للحكم بهذا المعنى
 لتاخر والتقدم نفس اجزاء الزمان بلا ملاحظة امر اخر فيدها ولا بان الحوادث الماضية يتطرق اليها الزيادة والنقصان وكلما كان كذلك
 فله بداية فللمحدث الماضية بدلية لان الحكم عليها بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا ومجموعا للحادث من حيث هو
 مجموع مما لا وجود له في الخارج فلا يحكم عليه حكما بثبوته خارجيا بل بان يقال اما اوله فهو انما لا نسلم ان الزمان لو كان له بداية
 جب ان يكون له عدم قبل وجوده اذ التناهي في المقدار سواء كان قارا او غير قار لا يستدعي المسبوقية بالعدم فكما ان التناهي

البعد المكاني في مقداره لا يستدعي كونه مسبوقا بالعدم فكذلك حكم تناهي الزمان مجرد تناهيه لا يوجب مسبقته بعدم سابق عليه فكما ان تناهي الفلك الذي هو محد حركات الامكنة لا يستلزم تاخره عن امر متقد ر موجود او موهوم خلا او ملاء باخر مكانيا فكذا تناهي الزمان الذي هو محد حركات الازمنة وعرش الزمانيات لا يستلزم تاخره عن امتداد زمني موهوم او موجود مقارن شيء او غير مقارن تاخر ازمانيا وان كان الوهم يعجز عن ادراك تناهيه كما يعجز عن ادراك انه ليس وراء الفلك الا على شيء لا خلاء ولا ملاء واما انما ينفو الزمان وان كان غير مجتمعا الاجزاء بالنسبة الى مدارك المسجونين في سجون الامكان لكنه بالنسبة الى لقدوس الحق والمجردات متصل قار فيجري فيه برهان التطبيق وغيره فثبت تناهيه من جانب المبدأ انه في شخص ويرد على كلامه اولا ان مراد المتكلمين لعلمانه لا شبهة في ان التقدم واما خروا واقع بين اجزاء الزمان ظاهر تقدمه والتاخر للثانيين بعض الزمانيات بالنسبة الى بعض لا متضاة الثاني وجود زمان مغاير دون الاول فليسكن تقدم عدم على الزمان ايضا كذلك اي غير مفتقر الى الزمان فان قيس تقدم عدم لا يتصور الا بان يكون عدم زما نيا او مصلحا للزمان قلنا الزمان امر وجود والعدم عدم محض فكيف يكون زمانا كما ان وراء الفلك الاعلى عدم محض لا يصلح ان يكون بعد العجز او كما لا يعقل هذا فلا يعقل ذلك ايضا وثانيا ان مناط جريان برهان التطبيق هو الترتيب مع خروج الاجزاء من النسبية الى الاليسية في الجملة وان لم تكن تلك الاجزاء موجودة معا ضرورة تحكم العقل لبطان مساواة الجزء بالكل باي نحو اتفق فلان العقل يحكم باستحالة تساوي التسع والعشر مثلا سواء كان اجزاء التسع موجودة معا ام لا وتطبيق الاجمال لا يتوقف على اجتماع الاجزاء معا كما يحكم به العقل السليم نعم لابد من الترتيب ومغلي كل من الاجزاء بجمالية الوجود في الجملة في سبب جلال الانهاهي حتى يلزم وجود متمتع بالذات اعني حود شيء يكون جزء مساويا لثالثا ان قياس الزمان المتناهي مرجع الى المبدأ على المكان المتناهي في باب عدم استلزامه عدم المكان واساقيا مع الفلك والافلاك قطعاً ان اجزاء الامكنة الذاتية عنا وان كانت غائبة عنا وكذا المكان متناهي الاطراف موجودة في نفس الامر ولهذا يصدق قولنا لكثرة موجودة في نفس الامر مثلاً عند كل عال محذوف لوقلنا الامر موجود واما ما قال الفاضل الجونفوس في الشمس البارغة من ان مطلق القلبية والبعدية المانعتين عن الاجتماع لا تتعاطا الا حيث يكون امتداد محقق او موهوم اذا ما لا يكون فيه امتداد اصلا لا يتصور فيه عدم ثم وجود وبالجملة حاله حال كيف قولنا لا يمكن ان كان الصادق سلبا ثم صدق الايجاب ونحو ذلك لا يعزى عن ملاحظة حدين فان دفع ذلك بانه مرجع الالف باو بومرمة القمرية فانا لست ممن ينكسر بخلق الحق خوفا من لومته لا مشنع يروم ترويح زيوفا بالقدح في ابصار الناقلين كيف واذا رفع الزمان وامتداده من البين لم يبق في يد العقل ما يتاقي له الحكم في القلبية والبعدية بل اذا جرد الخط عن الزمان واستمراده لم يستطع العقل الا الحكم بالوجود او بعدم البعث لا يتمكن من الحكم بالوجود بعد عدم انتهى فهو مدفوع بالنقض والحل اما بالنقض فبالمكان فانا لا نعقل ان لا يكون وراء فلك الافلاك لا خلا ولا ملاء مع حكنا بان عدم المحض الذي يقولون وراء الفلك محيط بالفلك يقبل الانقسام بانقسام السطح الاعلى للفلك وانه قابل لان يوجد فيه صفة ان اخر من الاحكام والجمانيات كما وجد الافلاك ايضا في عدم المحض وايضا اذا فرغنا ارتفاع الاول من البين نعلم قطعاً ان ابا العلم الذي وراء الفلك يزيد على ما هو لان بسبب انضمام عدم الذي حصل بسبب فرض ارتفاع الاول ونحو ذلك فيلزم هرج ان ما فرض عدم المحض للبعد المحردي يكون محجوزا في غير محله وكما ان الزمان هو متحرك الا لزام والحل ان برهان التطبيق ونحوه كما يقتضيه تناهي الابداد يقتضيه تناهي الزمان من جانب المبدأ فالقول بتناهي الزمان متعين كما ان القول بتناهي الابداد متعين وكذا ذلك الفلك الواقع بين الواجب تعالى وبين الزمان وهكذا الكثرة كيفيته كون ما وراء الفلك لا خلا ولا ملاء امر اخر يجوز ان لا يكون للعقول البشرية سبيل فكم من امور واقعية هنا اكتشفها نوقد ادراك الجردات فضلا عن غيرهم ولبت السيد الباقر لما ذكر ان اقتصر على هذا القدر

بإختراع القول بالحدوث الذي حجت عليه عبارات مطبوعة مع التماسيل إيجاب ومناقشات كما لا يخفى على ناظره
وسياتي في كلامنا في هذا البحث في محض عدم كونه تعالى زمانيا فأنظره والعجب الثاني أنه لا يتحول آمن أو بصحة وجود العالم
بدونه أم لا على الأول يلزمه الانقلاب من الاستناع إلى الامكان وهو باطل فإنه يستلزم جواز استغناء العالم عن الصانع بأن يكون
قبله وثه فممكن أو مستغنى عنه بغيره وجبا فلا يحتاج إلى الموثور بوزن وجود اجتماع النقيضين مثلا بأن يكون وجبا أو مستغنى عنه
ان كان مستغنى عنه لثبات شرايته بوزن قدم العالم والجواب ان قولنا في صحة حدوث كل عالم كقولكم في صحة حدوث الحادث اليومي
المعين فما هو جوابكم وجوبنا وبطلان الفرق بين صحة ازالة الحادث في زمانه الصفة الأولى منه والثاني صحيح وعلى هذا
يلزم شي عكس الاصحى وموتثك الاشياء ان العالم لو كان محدثا لكان له محدث فما لا جده يكون الحد مصدر اما ان يكون حاصله بتمامه
في الاصل أو لا يكون فان لم يحصل في الامور والكلام في الكلام في الاصل فيستلزم وهو محال والله حاصله في الاصل فيستلزم
المعلوم بالضرورة ان الموثوراته حصل مع جميع امور التي بانه بمراتبه موثورة فانه تحل في وقتها فيستحيل تحل العالم عن الابدان وبما
اخر كل ما لا بد منه في موثورة الله تعالى في وجود العالم ان يكون حاصله في الاصل أو لا يكون فانه حاصله في الاصل فيستلزم ان لا
يخلف العالم عن الله ثم ادق لكان حجة بعد اتمام ان يكون له امر اخر فلا يكون بمراتبه اما ان يكون حاصله في الاصل وقد فرغ من كل ذلك
هنا في وقتنا في الامور التي بانه بمراتبه موثورة فانه تحل في وقتها فيستحيل تحل العالم عن الابدان وبما
ذلك فحصوله ان كان لا يلزم من التبرج بل مرجح وهو محال او لا يكون في الكلام فيه كما في الاصل ويلزم التسلسل لاولد وروها
لان الجواب انما انما ان كان له امر اخر فلا يكون حاصله في الاصل فيستلزم ذلك المرجح يستدعي مرجح اخر ويلزم التسلسل
قلنا الاسلام لزم التسلسل لا يفي ان يكون ذلك المرجح هو المصلحة وحكمة خفية علم الله تعالى اشتمال الوقت الذي وجد العالم
عليها الذات وتلك المصلحة كانت حادثة الا ان وجد ولما كان موقفا على حدوث حاملها وهو الوقت المشتمل عليها والوقت وان كان
حادثا الا ان مرجح وجوده هو علة الغائية الشاملة عليها اعني المصلحة حينئذ ينقطع المطالبة في المرجحات فينقطع التسلسل فان
المطالبة بعد فائتة لان احوال الزمان متساوية في مالمالية فلا يختلف لازما فحينئذ خصاص تلك المصلحة بذلك الوقت دون
سائر الاوقات ان كان لا يلزم المرجح او لا مرجح التسلسل سلمنا ان التسلسل غير لازم لكن يلزم الدور فمما قرره في ذلك
انكم جعلتم المرجح لوجود المصلحة هو الوقت والمرجح لوجود الوقت هو المصلحة وهو دور سلمنا لكن مع العلم باشتمال ذلك الوقت على
تلك المصلحة وحضور المصلحة اما ان يكون التبرك كما فلا يكون التبرج كافيا في التبرج بل يقتضي الى امر اخر ويلزم التسلسل او لا
يكون ممكنا فيكون الموثور موجبا الافتخار الجيب عز بل ليس قبل وجود ذلك الوقت اوقات اخر ولا حال وجوده حتى يطلب منها
التبرج والتخصيص في النفي المحض غير محقول بل يتبرج بوجوده نفس مع وجوده في علمه في مشتمل على تلك المصلحة انما وعن
الثاني ان الوجود المادي والوجودات بغيره كذا في زمانه في وقتنا فيستلزم التسلسل لا يفي ان يكون ذلك المرجح هو المصلحة وحكمة خفية علم الله تعالى اشتمال الوقت الذي وجد العالم
عليها الذات وتلك المصلحة كانت حادثة الا ان وجد ولما كان موقفا على حدوث حاملها وهو الوقت المشتمل عليها والوقت وان كان
حادثا الا ان مرجح وجوده هو علة الغائية الشاملة عليها اعني المصلحة حينئذ ينقطع المطالبة في المرجحات فينقطع التسلسل فان
المطالبة بعد فائتة لان احوال الزمان متساوية في مالمالية فلا يختلف لازما فحينئذ خصاص تلك المصلحة بذلك الوقت دون
سائر الاوقات ان كان لا يلزم المرجح او لا مرجح التسلسل سلمنا ان التسلسل غير لازم لكن يلزم الدور فمما قرره في ذلك
انكم جعلتم المرجح لوجود المصلحة هو الوقت والمرجح لوجود الوقت هو المصلحة وهو دور سلمنا لكن مع العلم باشتمال ذلك الوقت على
تلك المصلحة وحضور المصلحة اما ان يكون التبرك كما فلا يكون التبرج كافيا في التبرج بل يقتضي الى امر اخر ويلزم التسلسل او لا
يكون ممكنا فيكون الموثور موجبا الافتخار الجيب عز بل ليس قبل وجود ذلك الوقت اوقات اخر ولا حال وجوده حتى يطلب منها
التبرج والتخصيص في النفي المحض غير محقول بل يتبرج بوجوده نفس مع وجوده في علمه في مشتمل على تلك المصلحة انما وعن
الثاني ان الوجود المادي والوجودات بغيره كذا في زمانه في وقتنا فيستلزم التسلسل لا يفي ان يكون ذلك المرجح هو المصلحة وحكمة خفية علم الله تعالى اشتمال الوقت الذي وجد العالم

ما هو زيد وانقص منه يكون ترجيحاً على ما سواه من غير مرجح الثالث ان الفلك لما كان متشابه الاجزاء من كل الوجه كان اختصاص
 جانب منه بالنقرة التي تترك الكواكب فيها دورها للجوانب ترجيحاً للشيء على ما هو مثله من غير سبب الرابع اختصاص جانب من جوانب
 الافلاك الخارجية للمركز بالغلظ ودور الجانب الاخر من هذا الباب الخامس سلمنا ان العالم قد يدور ذات لكن لا شك في حدوث
 الاعراض المحاصلة فاخصاص حدوث كل واحد منها بالوقت المعين دون الوقت الذي يحدث فيه مثله يكون ذلك الباب
 واعلم انهم وان تكلفوا بالجواب عنها لكن على تقدير التمام يظهر منه الجواب عن اصل الشبهة ايضا فلذا اعرضنا عنه ومثلت
 الشبهات قالوا مؤثرية الله تعالى في وجود العالم امر مغاير لما لا مكان يقبل كل منهما مع الجهل بكبر الله تعالى مؤثراً في العالم و
 لاها نسبة بينهما والنسبة مغايرة للمنتسبين لم لست عبارة عن امر سلبي لان قولنا هذا مؤثر في هذا انقيض قولنا ليس مؤثر
 فيه الذي هو امر سلبي ونقيض السلبي ثبوت فكانت المؤثرية امرًا ثبوتياً زائد على ذات المؤثر فاما ان يكون محدثاً فيفتقر الى
 مؤثر في اخرى فالكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وهو محال او قد يجمع انه صفة اضافية تستلزم ثبوت المضاعف
 فيلزم من قدمها قدم العلم والجواب ان المؤثرية امر اضافي يثبت في العقل عند تعقل مدور لا تخرج عن المؤثر ولا تسلم انها امر ثابت
 في الخارج وتقسيمها بالحدث والقديم من عوارض وجودها في الخارج ووليكم ان دل فاعايدل على كون مفهومها مفهوماً ثبوتياً
 وهو عدم الثبوت في الخارج لا على كونها ثابتة في الخارج كما هو شأن سائر الاثر اعيان فان وجودها انما باعتبار مناشي
 انتراعها وايضا من تلك الشبهات ان كل محدث فانه منسوب بالامكان على ما مر وثبت ان ذلك الامكان يستدعي محلاً وهو المعنى بالهيو
 في ذلك المحل ان كان محدثاً في الخارج المحل خروجه من التسلسل وانكاره في ما قبله في تلك الهيو القديمة اما ان تكون خالية عن الجسم ولا يكون
 والاول محال لثبوت الجسم في غير محله فاما ان يحصل في غير معين وهو باطل لان نسبة تلك الجسمية الى كل الاحياء نسبة
 واحد واما ان لا يحصل في شيء منها او في شيء من اجسامهم فانه لا يستحالة فاذر الهيو لا يفكر عن الجسمية وثبت ان الهيو في
 قدمه فالجسم قد يميز الجواب لا مكان امره وان سبق كل ممكن على امكانه وعلى تقدير تسليم كونه ثبوتياً فهو اعتباري يجوز
 قيامه قبل حدث الحوادث جماعية وذلك لحدوثها وايضا من تلك الشبهات ان العالم لو كان محدثاً لكان عدمه قبل وجوده وقبلية
 عدمه لا يتصور الا باعتبار قبلية الزمان فلا بد لكل حادث من تقدم الزمان والزمان لا يصلح ان يكون حادثاً والا لزم قبل كل زمان
 زمان ويلزم من قبله زمان من الحركة قد لم الجسم والجواب ما مر من عدم انحصار القبلية في الزمانية فلم لا يجوز ان
 يكون تقدم عدم الزمان عليه كعدم بعض اجزاء الامر على بعضها وايض الزمان لموهوم لان سلمته يقتضي محلاً وهو الحركة فلا يلزم
 ولا قدم الجسم وايضا من تلك الشبهات ان العالم لو كان محدثاً لكان المؤثر القديم في قادراً وتأثير القادر القديم في الحادث محال بيان ذلك من
 وجهين الاول انه لا يجوز ان كان تادراً على الجواهر في الاول ام لا على الاول لانه قدم الحادث وعلى الثاني يلزم العجز الثالث ان القادر هو
 قادر على ايجاد الحادث بعد وجوده ام لا على الاول يلزم ايجاد الموجب على الثاني يلزم ان القادر القديم كان ثابتاً من الاول الى الان والجواب ان الجبر
 صانع حادث على ايجادها بطلان الامر عند العمل على الجبر في وقت ويشترط ان يكون جلي للممكن محلاً ومن هنا يظهر الجواب عن الوجه الثاني ايضا فلا
 ان لقدرة بذل المعنى في ان ايضاً من تلك الشبهات ان العالم لو كان محدثاً لكان الله تعالى عالماً بالحوادث والعلم بما يستلزم التغيير ذاته والجواب انه لا سلم
 الله باعتبار التغيير محلاً اضافياً وايضاً من تلك الشبهات ان العالم لو كان محدثاً لكان الله تعالى عالماً بالحوادث والعلم بما يستلزم التغيير ذاته والجواب انه لا سلم
 للعالم استكمال العالم لمحتويهم فيه والحي ان لا سلم وجوه القدر والتأثيرية قبل ان يكون محلاً للحدث وترتب غايته تعالى في احد من المخلوقات وهذا لا يستلزم استكمالها
 بل يكفي الاولوية وترتب استحقاق التشاء والملاح وايضا منها الوجود احسان فتركه في الاول نقص والجواب انه في الاول ايجاد امر
 يكن ممكناً وهذا ليس من الانقلاب وايضا من تلك الشبهات انما ما راينا بيضه الامر بحاجة ولا حاجة الا من بيضه فلو جرت مخالفة
 ما شاهدنا من مخالفة جميع القضايا المطروحة حتى يجوز ان يدرك الضرير الذي في الصبين والليله الطلانية البقية في الاندلس وان

والجواب ان الجبر هو
 قادر على ايجاد الحادث بعد وجوده

اصل الثاني

لا يصبر الانسان الصحيح في النهار الواضح الجبل الذي يحضره الى غير ذلك من المجالات والاشياء التي تترتب على شئ من ذلك الزمانهم
ما لم يلزموه وهو انهم انفقوا على امتناع حصول العلم بدون الحق ولا طريق الى ذلك الا الاستقراء فاذ جوزنا ان يحصل العلم كما هو
فلم لا يجوز حصول العلم بدون الحق فثبت ان الاول ينقض الغائب على الشاهد مطلقا الزمانا القولا بالسفسطة والحق لا يثبت قطعا بعد
وجود حاجته بدو زبينة بالفعل لا يقف في عدم امكانه من اول الامر فاذا قام الدليل على حدوث العالم قلنا بعدم وجود حاجة
في الازل لاساس الاصل الثاني في بيان كل محدث فله محدث فنقول لا يدل عليه ان كل محدث فهو ممكن الوجود لان المحدث اما ان لا يكون
حقيقته قابلا لعدم او تكون فان لم تكن قابلا لعدم لم يكن معدومة قط وان كانت قابلا لعدم وهي ايضا قابلا للوجود كما هي ممكنة
الوجود فالمحدث ممكن الوجود وقد علم ان كل ممكن فهو محتاج الى الموفق وهذا هو المطلوب ويؤيد عليه انه لم لا يجوز ان يكون
المحدث قبل حدوثه متغايا بصير اجابا في ذلك ان صح حدوثه والمحدث كان متغيا في الازل والا لزم صحته كونه المحدث الالهي
تحدثت هذه الصفة فانما تحدث هذه الصفة تكون الصفة ممكنة تجرينا الكلام في امكان هذه الصفة بانه في الازل كان متغيا لما مر في
الذي اصاب متجدا وانما كان هذا التجرد بحسب العجوب وهو المطلوب ان كان بحسب الامكان اجرينا الكلام في امكان
امكان هذه الصفة قبل ان يتسلسل وايضا على تقدير امكان هذه الصفة لا يخلو من ان هذه الصفة تحدثت بدو زبينة
فيلزم استغناء الممكن عن الموفق ويستتبع فعله تنبيه فرض عدم السبب لزم الانعقاب من الامكان الى الوجوب والامتناع فثبت
ان صح حدوثه المحدث قد تحدثت كالمع الامكان بل مع الوجوب وكذا الكلام في فاعلية الباري تعالى فانها كانت متغية في
الازل ثم حدثت في ما لا يزال في الوجود مهيأة مأمورة بالاجاب ان كلامنا مبني على مقدمته بدو زبينة وهو المحدث
لا بد ان يكون ممكنا ذكرنا مراتب كوكب في جارية شجرة مثله سوفسطائية قاده في سائر العلوم الضرورية وكما ان تلك
الشبهة لا تقدر في شيء من العلوم الضرورية ولا يزيل عنها البرزخ والوثوق بالمشاهدات فكذلك ما ذكرنا ايضا يمكن ان يقال
هذه احكام فرضية اعتبارية لا وجود لها في الخارج لا يلزم من ذلك ان يكون هذه اختراعية كما لا يلزم من كون عدوات
المتغيرات اعتبارية كونها اختراعية محضه وفسر على ذلك الشبهة الواجبة على مقتضى المحتمل الى الموفق دفعها واعلم بحمد الله
تعالى ان اثبات قولنا كل محدث فله محدث انما يقتضي القول بكل محدث فهو ممكن اذا قلنا ان علة الافتقار هو الامكان
كما هو الاقرب اما لو قلنا ان علة الافتقار هو المحدث فلا يحتاج اليه وهذا ظاهر ذلك تحريه هذا الدليل بوجه اخر بحيث لا يحتاج
الى اثبات حدوث العالم وهو انه لا شك في وجود حادث في كل حادث فبالضرورة فله محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محتمل واما
ان ينتهي الى قد لا يقتضي السبب اصلا وهو المطلوب حيث لا قد لا يقتضي عند المتكلمين سوا الواجب ان اثبات القد لا يثبت ان
الواجب قد ظهر من هذا ان نتيجة الاستدلال بالامكان هي ثبوت الصانع الواجب تعالى وهذا يتلزم قدمه ايضا ونتيجة الاستدلال
بالحدوث وثبوت الصانع القديم وهذا يستلزم وجوه عند المتكلمين لا تغفل واذ علم ذلك فاعلم انه قد ذكرنا مواضع كثيرة من كتاب الله تعالى والمنه
الاستدلال على صحة الصانع الاول بانحاء شتى على طرق مختلفة الحال كثير منها جامع بين الامور فاما استحضار مفيد للعواغل الباطنية والحواس
بوجه يقيني مفيد للحواس ودوا العقل السليمة ومخرج هذا الاستدلال بالامكان او المحدث والاشياء الصانع كما سبق لها ان ذكرنا شرط من اثباته الذي لا ينفك
بدا والتنبية فاذ قال الله تعالى ان خلق السموات والارض وخلق الليل والنهار والظلمة التي تجري في البحر فيقع الناس وما
انزل الله من السماء من ماء فحياه الارض بعد موتها وابت فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المستخر من السماء و
الارض لا يات لقوم يعقلون فلهذه الالاهية مرجع اشتغالها على عجائب الالاهية غير ما تدل على وجود الفاعل القادر
الحكيم والمحدث الصائب يحكم بان الصانع لعل هذا كما يكون الاغتيا مطلقا يقتضي اليه كل شيء ولا يقتضي هو الى شيء بل يكون
وجوده لذاته فهذا الوجه يكون اقناعيا ولا يخفى على الفطن ان الاستكثار منها يقوى الطن بحيث يفيض الى اليقين ولهذا النوع

لتبلغ غاية ما أحلتك الدلالة إلا أن فاطر المثة هو فاطر الخلقة لا يقيق تفصيل كل شيء وعام من اختلاف كل شيء والجليل
 والمطيف والقتيل والتخفيف والتقوى والضعيف في خلقه الأسواء كذا لك السماء والسموات والرياح والماء فانظر إلى الشمس
 والقمر والنبات والشجر والماء والحجر واختلاف الليل والنهار وتغير هذه البحار وكثرة هذه الجبال وطول هذه القلاول وتفرق هذه
 اللغات والألسن الاختلافات قالوا بل لم يجد المقدر وانكر المدين عموما أنهم كالنبات ما لهم نارغ ولا اختلاف وصورهم صانع
 لم يلجأ إلى الحجة في ادعوا ولا تحقيق لما ادعوا وهل يكون بناء من غير إن أو جنانية من غير جان وأثبتت قلبه في البحارة ادخلوا
 لها عيين حمراء وبن واسرج لها حد قنين قمر ادين وجعل لها السمع الخفي وفتم لها الفم المستوك وجعل لها الحس القوي ونايين
 تقرض ومجولين بهما تقبض برهبا الذئاع في ذرعهم ولا يستطيعون ذبها ولا جلبوا يجتمعهم حتى ترد الحركات في نوازلها وتقف
 منه شوقا وخلقها كاله لا يكون اصبعها مستدقة فتبارك الذي يسجد له من في السموات والارض طوعا وكرها ويعقر له خذا ووجها
 ويلقي بالطاغاة اليه سلما وضعفا ويعطي القياد مرهبة وخروفا الطير مسخرة لاهل الحصى عدد الريش منها والنفس من شئ قوائمها على النش
 طلييس قد لا قوتها وحصى اجناسها فهدا غراب وهذا عقارب وهذا احمام وهذا انعام دعا كل طائر راسه كفل له برقة وانشاء
 السحاب الثقيل واهطلح يما وعد قسمها قبل الارض بعد جنوفها واخرج نبتها بعد جد وجها وايضا من خطبة عليه السلام يذكر
 فيها عجب خلق الطاوس ابتدعهم خلقا عجيبا من حيوان وموات وساكن وذى حركات واقام من شئ هذه البينات على نظيف
 صنعتها وعظيم قدرته ما انقادت له العقول مغرفة به فسلية له ونعقت في اسماءه كاله على وجه انبته وما ذرا من مختلف
 صور الاطيار التي اسكنها بالاحيد الارض وخرو وقفا لجها وراسا علام ما من ذوات احبته مختلفة وهيات متباينة مفرقة
 في زمان التسخير ومفرقة باجته في مخارج البحر المنفس والقضاء المنفرج لو بنا بعد اذ لم تكن في عجائب صور طاهرة وركبها في
 حقا ومفاصل محتجبة ومنع بعضها بعبالة خلقه ان كينمو في الهواء مخفوقا وجعله يد وقفيقا وسفيرا على اختلافها في الاختلاف
 بلطيف قدرته ودقيق صنعتها فمنها مغروس في قالب لون لا يشوبه غير لون ما غرس فيه منها مغروس في لون صنع قد
 طوق بخلاف ما صنع فيه ومن اعجب ما خلقا الطاوس الذي اقامه في احكم تقايل ونضد الوانه في احمر تضيد بخلاف اشرفه
 وذهب طال مسجده اذ ادخج الا التي نشره مطبقة وسماه مطالع راسه كانه قلع دارى عجه نوبته يخال بالوانه عيس
 بزيفانه يفضى كفضاء الديكة ويؤثر ملاحة ارا الفحل المغلثة احياك مر ذلك على معائنة لا كمن يحيل على ضعيف اسناده
 كان كره من يزعم انه يلقي بدعة تسفيهم كرامعه فتقف في ضلقة جنونه وان انشاء تطعم ذلك ثم يتبض لا من لقاح فحل
 سق الدمع المنجس لما كان ذلك باعجب من مطالبة الغراب تخال قصبه مدارى مرقضه وانبت عليها من عجيب داراته
 وشموسه خالص الثقيان فلذا الرنجد فار شبهته انبتت الارض قلت حجة من نهر كل ربيع ارضاهية بالمال ليس فهو كوني
 المحلل او كوني عصب اليمى وان شاكلته بالحلى فهو كفضو ص ذات الوان قد نطقت بالبحين في المكل مشى مشى المرح المختال
 وترصف ذنبه وجناحه فيقمقه ضاحكا لجمال سباله واصابع وشاحه فاذا رأى بيضا الى قوائمه وقامعه لا يتو كيا يبين
 عن استغاثته وينتهل بصادق توجهه لان قوائمه حمس كقوائم الديكة الخلاسية وقد نجت من جنوب ساقه صيصية
 خفية وله في موضع النعر قرعة خضراء موشاة ومخرج عنقه كالبرقي ومغزها الى جنب بطنه كصبيغ الوسمه اليمانية او
 كحريق ملبسته ملا ذات صقال وكأنه متلفح بمحارهم الا انه يخيل لكثرة مائه وشدة بريقه ان الخضر الناضرة ممتزجة به
 مع فتوسمعه خط كستد والقلم في لون الاقحوان ابيض يقو فويضا منه في سواد ما هنا لك يالقي وقل صبيغ الا وقد اخذ
 منه بقسطه وعلاه بكثرة صقاله وبريقه وبصيص ديباجه ورفقه فهو كالاراهير المبتوثة لم تر بها امطار ربيع ولا شمس
 قيط وقد يخسر من ريشه ويعر من لباسه فيسقط تترى وينبت تباغا فتحت من قصبه اخنات اودا والاعضان ثم تبتلا

قيام حواشيها بالثبوت في الحوادث اليومية التي لا يستند الحاشي مسبق بالآخر لا التفتية بحفظها بحكمها
 انتهى ولا يخفى عليك ان اتمام الدلائل مقفلة على هذا الطريق في افتقاره الى الطريقة الاقل عسير جدا وكذا بالعكس الرابع ما سطر وهو
 موقوف على تمهيد مقدم متوهي ان كلما يمكن تصاق بالواجب بالامكان العام يجب تصاقه به والا كان مفتقرا الى العلة وعدمه الى
 عدمها لما تقر في موضعه من ان عدم العلة عند عدم العلول فان كانت تلك العلة واجبة لزم وجوب التصاق هذا خلف مع ثبوت
 المطلوب ولزم بقدر الواجب تعالى وان كانت متمنعة لزم امتناع التصاق هذا خلف وان كانت ممكنة لزم انها الى الواجب
 فان كان ليحاذي الواجب بالقدرة والاختيار ثبتت القدرة التي نحن يصدر اثباتها وان كان بالاجباب لزم وجوب التصاق وهو
 المطلوب مع لزوم الخلف ايضا واذا تم هذا فنقول لا شك في ان التصاق الواجب بالقدرة بالمعنى المتنازع فيه امر ممكن بالنظر الى
 ذاته الواجب المانع محال فيجب التصاقه بوجوب التصاق الواجب بالقدرة بمعنى انشاء فعل وان لم يشاء لم يفعل امر ممكن بالاتفاق
 وهذا القدر كاف في اثبات النبوة ولا شك ان الله تواتر اثبات القدرة بالمعنى المتنازع فيه لولا انهم لا ينفي عن فيكون الواجب قدرا وهذا
 هو المطلوب الخامس بان صانع العالم علم ما فيه من لطائف الصنع وكمال الانسجام والاحكام والقدرة على كل شيء فان كان هو
 الواجب تعالى فهو المطلوب بالامكان خالف القادر العالم بالطريق الاولى قادر على ما فان منية العلول على العلة تليست بمعقولة الساتس
 ان من تأمل في المصنوعات ولطائف صنعتها وكمال انقيادها وديار الحكمة للوجود في كل واحد منها من السمت والهيء والريح
 والماء والشمس والقمر والنياك والشجر والماء والحجر واحتراف الليل والنهار وتغير هذه البحار وكثرة هذه الجبال وطول
 هذه القلال وتفرقة هذه اللغات والاختلافات في جملة مع صغر جثتها ولطافت هيئتها وما في جوفها من شئ استيفت
 وما في راسها من عيناها في هذا كبرها في الحكيم بالجد القنا ان خالق هذه الامور مع كمال العلم والقدرة ينبغي ان يكون مباحثا للمكان
 غنيا مطلقا متزها عن شائبة الافتقار السابع انه ملك المعجزات على ان الانبياء مبعوثون من قبل الصانع الحكيم القادر
 المختار فان كانوا صادقين في خبر كون صانع العالم واجبا وجوده ثبت المطلوب من ان صانع العالم هو الواجب المختار والا
 يلزم على صانع العالم تصديق الكاذب وهذا بغير عقلا لا يجوز العقل السليم صدوره عن الحكيم القدير على الاطلاق الثامن ان الواجب
 السليم والعقل المستقيم حاكمان للعافل ذاوثر في مدينة معجزة اهلها كافتقارون بوجود سلطان تلك المدينة ثم راي ارفعوا
 بدلو السلطان ورأي اشخاصا معرفين بالصالح والسداد يخرج واحد منهم بعد واحد حين بعد حين ويوما بعد يوم منذ مدة ممتدة
 مر تلك الدار يبلغون الاحكام من الاول والنهائي من قبل السلطان الى الرعايا مع حارات وشواهد حاله على صدقهم بذكر اذعنا لاجازا
 بوجود سلطان تلك المدينة ونفاذ احكامه وبات تلك الاشخاص انما يلبعون الاحكام عن جانبه وبانهم صلوقون في هذا التبليغ
 من جانب السلطان الى الرعايا بحيث لو قال فائل باذبح ابن يكون السلطان في تلك الدار مصطفا لخصاوس رعاياها فالحق
 انما يبلغون تلك الاحكام من جانب الرعايا الى الوكيلين الذين يولونهم في نفسه والسلطان مع ذلك لا يستطيع
 ان يمنع الوزير عن ذلك لنسب ذلك العاقل هذا القائل السفسف ونوع من ما ليس له انما لا ينبغي فتجوز القدرة وخلق الاجسام الجساما
 من الاقلاق والعنصرات وبعث الانبياء وتبليغ الاحكام الى الخلق دون الخلق المطلق يكون لا محالة تسفها و
 جهلا وتشكبا عن الطريقة المستقيمة وهذه كلها من موانع الوقت ونزجوا من كمالها بالحق غير هائم في ووية الضال ان
 يستفيد من هذا وجوه القطع واليقين بلا احتيال واختار المخالف بوجه الاول ان الباري تعالى لو كان فاعلا بالقدرة
 والاختيار لكان تعلق قدرته تعالى باحد المقدورات كالمشكل المعين واللون المخصوص الجسم مثلا دون ماعداه ان افتقر
 الى مرجع ينتقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات وان كان بدون مرجح لزم التبرج بلا مرجح وان كان جازما
 عند الاشاعة لكنه باطل عند اهل الحق والنجاب ان المرجح هو تعلق الارادة بسبب مخصوص لو كان كذلك لوجود المصلحة فيها بال

الى ذات جسم مخصوص والثاني ان تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كان اذلياً لزم كون العالم اذلياً لا متناهي التخلع عن تمام
 العلة وان كان حادثاً ينقل الكلام المتعلق بما يحدث ذلك التعلق ويتسلسل التعلق الحادث والجواب منع الملازمة بين اما
 الاول فليجوز ان يتعلق القدرة والارادة في الاول بايجاد العالم فيما لا يزال لا مكان مصلح فيه دون الاول في انفسه وجود العلة
 الدائمة في الاول واما الثانية فلجوز ان يكون محدث وتعلق موانع لا يقبل الوجود فاذا وقعت وجد على ان التعلقات اعتباراً عقلية
 ينقطع التسلسل فيها ما انقطع الاعتبار الثالث ان القدرة على الشيء يقتضي مكان صدور الارادة عن المورث وصدور الارادة عن المورث
 انما هو اجتماع لاهل المورثان يستتبع شرائط التأثير وجب صدور الارادة والامتنع والجواب مقتضى القدرة هو مكان الانشاء بالنظر الى القدرة والوجود
 انما هو بالنظر الى انشاء الارادة وهذا ما يقتضي ان الوجود الاختياري لا يتحقق فلو لم يجب الا في بعد احدثه الجازم لاجاز التخلع عنها لم يكن المبد
 قادراً عليه الرابع ان القدرة على الشيء لا يمكن على فعله وتركه اما حال وجود الارادة بحجب جوده فلا يمكن من الترك وحال
 عدمه وحينئذ يجب عدمه فلا يمكن من الفعل والجواب انه يمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع عدمه في الحال اي
 يجوز انها حال عدمه الا تركها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال الخامس ان الفاعل لو كان قادراً على وجود الشيء
 لكان قادراً على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن لا يلزم باطل لان عدم الاصل اذ لا شيء من الارادة لا
 للقادر وايضا لعدم نفى محض لا يصلح ان يكون متعلقاً بالقدرة والارادة لان معناه التأثير وحيث لا اثر فلا تأثير والجواب ان
 القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلاً لعدم السادس ان الفاعل للشيء بطريق القدرة
 والاختيار ان كان الفعل واجب لزم استكمالها بالغير ان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثاً وكلا الأمرين محال على التوافق
 والجواب ان الاستكمال انما هو اذا كان الفعل لتحصيل كمال النفس انما اذا كان لاجل ايجاد النفع الى الغير فليس باستكمال
 فتمامه سيحكي لذلك مزيد توضيح في محل يناسبه انشاء الله تعالى اذ اعرفت ذلك فاعلم ان قدرته تعالى عامة بنسبته
 بجميع الممكنات واستدلوا عليه بان علته لا تدور في مكان فحيث وجد لا مكان وجدته المقدرة ويتدور عليه رانا
 لا نسلم ان لا مكان هو علته المقدرة بل هو علته لا فقار الى العلة اعم من ان يكون موجبة او قاصرة وايضا مقتضى انفسه
 العباد فانهم قادرون على افعالهم فلو لم يكن ان يكون العباد قادرين على جميع الممكنات فيذبحي تقرير المرام بوجه آخر
 المميز به ربنا ربك وتعالى وهو انه لا شيء في ان كل ممكن مقتضى الى الله فانه كانت علته هو الواجب تعالى وانما ان
 بالاجبال لزم قدم الممكن وقد ثبت حدوث العالم على ان نقول المقصود الاهم من اثبات تقييد قدرته تعالى بانه تعالى
 يتمكن من ايجاد الممكنات جميعاً سواء كان بالاجبال او بالاختيار رده على الفرق الثلاثة بانه تعالى لا يتمكن من ايجاد الشر او افعال
 العباد ونحو ذلك كما سيأتي وهذا القدر لا يتوقف على اثبات حدوث العالم كما لا يخفى وانما الواجب انفسه
 لهذا الممكن بالقدرة والاختيار ثبت المطلوب وان كانت علته ممكناً اخرجها الكلام فيه بسببه فثبت بهذا التقرير
 ان الله تعالى قادر على ايجاد جميع الممكنات تمام بالذات او بواسطة مقلودا خرفان احبنا الى اثبات الزيادة على ذلك
 من نفى الواسطة استغناء بالسميات فان قيل الم لا يجوز ان يكون الواجب تعالى خالق الاجسام والجسمانيات بالقدرة والاختيار
 ويكون هنالك اجسام من المحدثات يكون فاعلم بالاجبال ولم يمتدح الى الان حجة على نفى المحدثات او على نفى القديم غير
 الاجسام والجسمانيات قلنا اذا ثبت ان الواجب تعالى قادر على هذا العالم المحسوس وما فيها لم نتجبه بعد ذلك الى
 زيادة تعظيم القدرة في باب اثبات نبوة الانبياء واذا ثبت نبوتهم لم يكن لنا بالسمع اثبات حدوث جميع المخلوقات اما النقص
 بقدرة العباد فالجواب عنه ان قدرة العبد على فعل مخصوص معللة بالخصوصية العارضة للعبد والفعل ولذا ترى ان
 بعض العباد باعتبار مزيد قوته يقدر على بعض الافعال الشاقة دون بعض منهم فلا يلزم تعظيم قدرته على جميع الممكنات

وحيث يقال في

[illegible]

لنعد الموضع الاستدلال منه عليه والحال انه لو تكن في انقوال الاستدلال بتعدد الازكال البردة والسفوح في على تفرط طبيعة
 مؤثر واحد هو الماء لطبيعة لغزها كالتار والنجار. ان الاستدلال على تغاير الماء والتار انما هو بتجلف اثر واحد مما هو الاخر والا
 لم يفتح قطعا الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصداق الامرين كما يتب مثلا كان مصداق الا وليس ضرورة ان تب يصطلح
 ليس الجواب انه منقوض بما اذا صدر عن الواحد الحقيقي فقط فانه يصدر عنه انه ليس هذا الواحد الحقيقي فيلزم
 ان يكون شئ عدة فتيقنه وهذا باطل قطعا ولا يلزم اجتماع التقضين والحال هو هذا او عدد صلا او عدد ما يصدر
 عليه ليس اولد اطين الفخر الراني على الشيخ الرئيس حيث تمسك على عدم جواز صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بهذا الدليل بان
 العجب من يفهم في المنطق ليعبر عن الغلط في عمله في مثل هذا المطلوب حتى يقع غلط يفتون منه الجبيا اما الصابية ثم
 الذين يقولون الافلاك اجزاء ناطقة وهي مشتركة للعالم السفلي وهي الحديثة للامور الحادثة فينا ويجب علينا عبادتها وهي تعبد الله
 تعالى والله تعالى اجل ان يكون معبود التا اما انها اجزاء ناطقة فلان كلما يصدر عن الجسم لا بالقدر لا بالعرض لا بد ان يكون
 لقوة موجودة فيه والا فالاجسام كلها مساوية فان كان لها شعور بما يصدر عنها في القوة الحيوانية والا لقوة الطبيعة واذا
 عرفت ذلك فنقول حركة تسبيل ان يكون المباشرة هو الفارق لان نسبة المفارق لجميع الاجسام على التسوية فلا بد ان يكون
 من قوة في الفلك فاما ان تكون الحركة طبيعية فسرية او ارادية الاول محال لانها تقتضي المهر عند المرء عيب بالطبع يكون مطلوبا
 والحال ان كل نقطة تفرض حركة الفلك عنها فهي مطلوبة ايضا فلا يكون طبيعية والثاني ايضا كذلك لان الفكرة لا تصور بدون
 الطبيعية فحيث لا طبيعة لا فقيمت الارادية لا تارة لا تصور بدون الغاية والغرض وذلك الغرض اما العناية بالساقلا والاستكمال
 والاول باطل لان كل من فعل فعلا لاجل شئ اخر فذلك الفاعل الخص من المقصود كالفعل بالمشية فتعين الثاني والعليا
 لا يجوز ان تكون اجساما او جسمانية والارزوم حركة التابع مثل حركة المتبع في جهة وسرعة ويجري الكلام في تحريك القوة المتبوع كالكل في تحريك
 القوة التابعة فثبتت حركة الفلك لاجل الاستكمال للعالمية التي لا يشك باجسام واجماتنا وليس لك هو الله تعالى لوحده وحركات الافلاك
 فتعين ان تلك العالمية هي العقول بالجملة ففهم من جنات الافلاك اجزاء مدركة لان الحركة الارادية المعلة بالاعراض لا تصوب دون الجوى
 والادراك ويرد عليه ان الاول انه اذا كان فعل المفارق بالاختيار يجوز ان يباشر بتحريك بعض الاجسام دون بعض الثاني انه يجوز ان يكون
 القوة الفلكية طبيعية مع كون المحرك عنه هو المطلوب بوجه كبر المدة النازلة لاجل طبيعتها انما تعرض في مسافتها شئ
 من المحدود والا وكانت الطبيعة موصلة اليه وعند حصول الوصول اليه كانت الطبيعة تحرك عند ويرد على كلامهم هذا امور كثيرة
 الخرك لا حيث انها توجب لهم شعور الافلاك فلذا اقتضى على هذا اما انها هي المحدث للامور الحادثة عندهم فالفرقة التي من قسم
 قالت بان الله فاعل بالاجاب المتجوز بان الحوادث الحادثة فعليا لا بد لها من مبادى فان كانت في تلك الاجسام الغضيرة فاما
 بالاختيار او بالطبع او بالقدر الاول باطل لانه لا بد لاختيار احد طرفي الممكن من ربح فذلك المخرج ايضا اختياريا يارزوم التسلسل والا
 يلزم لانهما الى ما ليس بختيارى فيكون هو البد وهكذا الثاني لان شئ من القوى الطبيعية لا يفعل فاعلمها الاجزاء فان الغضائر
 المتفاعلة وتلك العلاقات بين المتخالفات لا يمكن الا بالقاسم على الالتقاء فلا يكون جين عن الطبيعة مبداء اوليا وهكذا الثالث لانه
 لا بد لانهما القسرة الطبيعة او الارادة دفعا للتسلسل فاذا ثبت ان تلك الحوادث مستندة الى مبادى غير عنصرية ولا يجوز ان يكون
 هذا الامور حادثة والارزوم التسلسل ولا بد ان يكون صدور تلك الحوادث من الامور القديمة مشروطا بالحكمة المتجدة اجزاها
 فترات بداية ونهاية لا يحتاج الى واسطة اخرى وهذه الحركة ليست الحركة الفلك وتجدد اوضاعه فثبت اسناد الحوادث بالامر
 الى حركات الافلاك والكواكب ويرد عليه ان مدار هذه الشبهة على نفس الفاعل المختار وتجر قد اثبتت الحكمة ذلك فيجب ان يكون
 المبدأ لكل حادث هو الفاعل المختار على ما هو المصلحة عندك تعالى على ان تقول على تقدير القول بايجابه تعالى ايضا لا يثبت مطلوب

له
 فيلزم اجتماع النقيضين فانه احد
 وليس امعا ١٢

له
 يعني بغير ذلك الواحد الثاني

حار عن كلام
 الصابية

فانه سلمنا انه لا بد من توسط حادث لايجاد امر حادث لكن لا يجوز ان يكون هذا الحادث غير الحركة الفلكية منصفه للنفس والعقل حادثه بعد صفه اخرى وهكذا كما تقولون في الحركة ايضاً وايضاً كما لا يجوز ان يكون الواسطه حركه غير مستديرة ولا مستقيمة انجب لكل ماسوا المستديرة من انهاء الى السكون كما قالوا اما الصابية للمعروفون يكون الباري تعالى فاعلا لا يخفى ان في استناد هذه الحوادث الى الكواكب والافلاك بعد وراثة الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف تلك القمر وجود او عدم ما مع مواضعها البروج وواضعها بعضها الى بعض والسفليات اظهرها ما شاهد من اختلاف الفصول الا بقدر ما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قلوب الشمس من سمت الراس ويعدلها وتوسطها في بينهما وتأثير الطوالع في المواليده بالسعادة والخصس والنجس ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التحول كما في توامين احدهما غاية السعادة والاخر غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحد على ما بينهما من التباين وفي وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة التحول لا يوجب تغير الحكم عندهم باتفاق فيما بينهم على انه لا ينبغي التفتت واما مطلوبنا هذا ذلك ونحن انشاء الله تعالى سنثبت فيما بعد ان الوجه تعالى هو الصانع للعالم الاخرة اما الشنوية فانه من قالوا بخلق العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فكل منهما فاعل محلي ومن ثلث من قسما تقصيلها في مسئلة التوحيد انشاء الله تعالى والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا نعم ان اريد بالخير من فعل خيره على شدة وبالشر من يفتك كما ينبغي عن ظاهر اللغة فلا يجتمعان حيث لا بد في واحد لكنه غير لازم وايضا نقول الخبير اوله على دفع الشر ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز فلا يصلح للالهية فيعارض خطابهم بحطابة احسن من ذلك ما لا واكرا فاعا و الحصر عبارة تتج بهما عليهم ما احتج به النبي صلى الله عليه واله على الشنوية الذين اجتمعوا مع اهل اديان اخر عند صلى الله عليه واله قال مخاطبا لهم ما الذي دعاكم الى ما قلتموه من هذا فقالوا لا تاوحدنا العالم صنغين خيرا شررا ووجدنا الخير ضد الشر فانكرنا ان يكون فاعل واحد يفعل الشيء وحد بل كل واحد منهما فاعل الا ترى ان الثلج محال ان يسحق كما ان النار محال ان يدرد فافتبنا لذلك صانعين قد بين ظلمة ونور فقال لهم رسول الله صلى الله عليه واله اقمتم قد وجدتم سوادا وبياضا وحمرة وصفرة وخصوة وزندة وكل واحد عند سائرهما مستحالة اجتماع اثنين محال في محل واحد كما كان الحر والبرد ضدان لا يستحالة اجتماعهما في محل واحد قالوا نعم قال فاعلا انتم بعد ذلك لو صانعا قد يما يكون فاعلا لكل صند من هذه الالوان غير فاعل للضد الاخر قالوا فتكفوا قال وكيف اختلف هذا النور والظلمة وهذا من طبيعة الصعود وهذا من طبيعة النزول ارايتم لو ان رجلا اخذ شرا فامش به الى الاخر عزبا اكانا يمشون ان يمشيا ما دام لساييرين على وجوههما قالوا لا قال فوجب ان لا يخلط النور بالظلمة لان هاب كل واحد منهما في غير جهة الاخر فاذن هذه العالمين من انما يخرج ما يحال ان يخرج بل هما من برين جميعا مخلوقان فقالوا سننظر في امرنا انتهى بعض الحديث وهذه الفقرة المحكيها من الخطب لهم من الاسلام اما الذين خالفونا في تلك المسئلة من الملبين فمنهم النظام ومتابعيه فانهم يقولون انه تعالى لا يقدر على الفعل القبيح لانه مع العلم بقبحه فهدونه جهل والحياب انه غاية عدم الفعل بوجوه الصارفين عنه وهو القيم وذلك لا ينبغي لقدرة عليه ومما هم يلجئ ومتابعيه قالوا لا هيدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على صلح او معصية مشتملة على مقصد او سفه خال عنها والحياب انهما اعتبارا لا يعرض للفعل بالنسبة الدنيا اما فعله تعالى فمشرى عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصير عنه تعالى مثل فعل العبد مجر داعتنا فان الاختلاف العوارض لا ينافي التماثل في الماهية على انك لا تباين القدر بل انما يباين الفعل وهم الجبابرة قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بل ليل التماثل وهو انه لو اراد الله تعالى فعل من افعال العبد يوجد فيه واراد العبد عدمه منه لزم ما وقعها ما يجتمع التقيضان لا وقوعهما فيرفع النقيض او وقوع احد ما اولادته الاخر على مراده والقدر خلافه والجواب بان شاك وقدرة الله تعالى وفدرة العبد في هذا المقدر ومنه بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فباي قدر قد ربه فيه يمتنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انقضاء قدرته بالكلية نعم ثبت فيه

مع علم الشنوية

لا يطهر غيبيات من جهل الشنوية
ان من سبهم الى يكون العالم من
اشترى النور والظلمة

منه النظام

فمن لا يجبي

الفصل الثالث في علمه تعالى

طبعه لا تأكله طفا وطفقا

ترتيب الكتاب

الفصل الثالث

نوع عجز ذلك ينفي الالهية دون العبودية **الفصل الثالث** في الله تعالى عالم وهذا متفق عليه بين جمهور العقلاء والاستدلال عليه بوجوه الاول انفعال فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى في الضرورة فان من رأى خطأ ما يجهل او سمع الفكاك فصيحة ينسب عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فعلها عالم واما الصغر فلما ثبت من ان خالق الافلاك والعاقل فيها من الاغراض والجواهر انواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على انتظام احكام يحار فيه العقول والافعال ولا يفتقاصيلها التي فائت والافلام على ما شهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يوت من العلم الا قليلا ولم يجد كدرك اكثر عجائب المصنوعات سبيلا في الصلوة ورحمة الله عليه من الدليل ان الله تعالى علم ان الافعال المختلفة التقدير المتضادة التدبير المتفاوتة الصنعة لا يقع على ما ينبغي ان يكون عليه من الحكمة فمن لا يعلمها ولا يمتثل على منهاج منظم من يحلها الا ترى انه لا يصوغ قرايطيح صنعة ويصنع كلاما من قيقه وجليله موضوعا لا يعجز الصيا ولا ينظم كتابة يتبع كل حرف منها ما قبله من لا يعلم الكتابة والعالم اللطيف صنعة وابدع تقديرا وما وصفناه فوقعه من غير علم بكيفية قبل وجوه البعد واستحالة وتصديق ذلك ما حدثنا به ابن عباس ابرقنيته عن الفضل قال سمعت الرضا عليه السلام يقول فدعا له سبعان من خلقه خلق بقدرته اتفق ملحق بحكمة ووضع كل شيء موضعه بعلمه سبحانه من يعلم خائنة الاعيان وما تخفي الصدور ليس كمثل شئ وهو السميع البصير فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الاثار ترتيبا لا تخطئ في اصلاح وملائمة المنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو وفق منه واصح فظاهر انها ليست كذلك فان الدنيا كالمفتاح للشروط والافات وان اريد الجملة ومن بعض الوجوه فجل ان المورثات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخير النار يتبع بهما ولنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمناسق والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخل وحاز ان يكون قوته ما هو اكمل والعلميات مثلك لم تصد الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وكثرة الاقبال قد استدبر من العقلاء والحكماء عجايب خلقه الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عدم الشعور وسموها المصنوعة فكيف يصح دعوى البداية لكبرى القياس المستور اعني كل فاعل فعلا محكما متقنا فهو عالم قلنا العمل من ان المصنوعة بمنزلة الاله والخالق اما هو الحكيم الخبير واسناد الفعل الى الاله شايع وعلى تقدير التسليم فحقاء الضرري على بعض العقلاء حان فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة في ترتيب مساهمها وتدبير معاشها كما للخل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيه ايد الناس مشهور قلنا لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يثبت في ذلك بان يخلقها الله تعالى عالما بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل فان قيل لا نسلم ان هذه الافعال المتقنة المحكمة من افعال الله تعالى فانه لم لا يجوز ان يوجب الباري وجود يستند اليه تلك الافعال المتقنة قلنا المصنوع المدرك للكليات والجزئيات القادر على الممكنات الذي موجد ما على الالفان والافلام اتم دليل على ان صانعه ايضا كذلك والدليل الثاني انه قد ثبت فيما سبق انه تعالى قادر فاعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وهذا الوجوه اوضح من الاول كما لا يخفى واعلم ان كلامنا من هذا الوجهين لا يلازم الا مسلك المتكلمين لا الحكماء يقولون ان افعال الله تعالى غير معلة بالاعراض فعلى هذا الافعال المحكمة والآثار المتقنة غير المعلة على علمه تعالى على ان تلك الافعال ليست مستندة عند الباري تعالى الا بالواسطة وقد عرفت انهم لا يقولون بقدرته تعالى قائل والدليل الثالث وهذا هو دليل الحكماء ان الباري تعجز لا يمنع كونه جساما كما يشعر انشاء الله تعالى وكل مجرد عالم لان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون برباع الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فصار باهية ان تكون معقولة لانهما لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غير لان كل ما يصح ان يعقل فحققة

عز وجله تعالى وصفاته التي عني الله كما ان منهم من نفى علمه بشئ اصلا بناء على ان العلم عندهم كما اضاف بين العالي والمعلوم لا
اضافة بين الشئ ونفسه كما او مانا سابقا او صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له ويلزم بعد الواجب والذات يعلم ذاته
لم يعلم غيرا اذ علم الشئ غيره بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالا بعيدا وخسرنا خسرانا مبينا واذا كان الحال على ذلك المنوال
فلان في إطلاق عنوان القلم في مضافات تفاصيل مذاهب الناس على تعالى الاشياء واطهار عقادها وما هو التحقيق والقوانين في
هذا الباب ليظهر انه لا عاصم الا من عصى الله تعالى هو المعصومون المكرمون واتباعهم المؤمنون فنقول الاول مذهب القائلين
بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم المعتزلة فعلم الباري تعالى عندهم بثبوت هذه الممكنات في الازل وتقرير هذا المذهب
اليه الصوفية لانهم قالون بثبوت الاشياء قبل وجودها بثبوتها علميا لا عينيا كما قال المعتزلة وهذا القول يستحق جدا ومخالفة لسان
المسلمين والحكماء قال الحق الطوسي لثبوت يسائر الشيئة فلا يتحقق بدونه والمنكر مكاره مقتضى عقلة كيف منشاء هذا القول
اننا حكم حكما جازما بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج وثبوت شئ في شئ فرع ثبوت المثبت له فعلم ان المعدوم ثابت وانما
معدوم ما فلو لم هذا لدل على ان الممتنع اثبتوا ايضا لصدق قولنا قطعاً ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري في تبيين
والحال انهم لا يقولون به والحق ان قولنا بثبوت شئ في شئ فرع ثبوت المثبت له ليس بكل كما سبق علمنا نقول يلزم افتقار القول
في علمه الى غيره وهذا باطل والثاني مذهب الافلاطونيين من اثبات الصور المفارقة والنقل العقلية وانما علوم الهية بها يعلم الله
الموجودات كلها ولا يتخفى وهذا لان علمه تعالى قد ايدى واجب بالذات وهذه الصور متاخرة الوجود عنه نعم وعلمه بذاته فاف كيف
يكون هي عينها علمه نعم بالاشياء في الازل اذ لا وايضا هذه الصور المفارقة لكن فاما موجودات عينية لا ذهنية فيقل الكلام الكيفية
علمه تعالى قبل الصدق فيلزم اما التسلسل او القول بان الواجب تعالى لا يعلم كثير من الاشياء بل استفاد علمه بها من انشاء القول
باتحاده تعالى مع الصور المعقولة له وهو المنسوق الى زفر ليس مقدم المشاعر اعظم بلا في العلم الاول وسخاوة هذا القول بمرتبة بالغ في
ردة وتزيف الشئ الرئيس وكل من تاخر عنه كما يظهر من الشفاء وكتب الحق الطوسي الامام الازي وكتب الشيخ الاشراقي وتخصيل هذين يارب
وغيرهم الرابع مذهب تواريع المشائين وهم ابو نصر باوعده وبنو العباس وكثير من المتأخرين وهو القول بان تمام صور الممكنات في
ذاته تعالى وحصولها في حصول ذهني على الوجه الكلي وتقرير هذا المذهب علم ما قال بعض المحققين من المتألفين هو ان الصور المعقولة
قد يسفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما استفاد من التماز وهي كذا واشكالها الخارجية بالحس والصد صورها العقلية وقد
لا يكون الصور المعقولة ملخوذة عن المحسوسة بل ربما يكون الامر بالعكس كصور تبيت انشاءها البناء اولا في ذهنه بقوة
خياله ثم يصير تلك الصورة محركة لاغضا الى ان يوجد لها في الخارج فليس جودها العقلي ملخوذة من جودها الخارجي بل وجودها
الخارجي تابع لوجودها العلمي فنسبة جميع الامور في هذا العالم اليه تعالى نسبة الصانع الخلاق المصنوع ونسبة تصنيف الكتاب
الحكم الى نفس مصنفه العليم المجيد لو كان تام فلهذا يكون في بعض النسخ وتصنيفه في الخارج صدور الاشياء في الخارج عن
الباري جل اسماءه فاعتقدت ولا فصدرت وتعلقه تعالى بها اليست بانها وجدت ففعلت لان صدورها عن عقله لا عقله من صدور
فذا لم تعالى على جميع الاشياء في الازل لكن الاشياء اعلمها غير من جودته في الازل وجودا صلي فلو لم تكن ايضا موجبة لوجوده على غير اصيل فيكون
العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم سواء كان بنفس التعلق والاضافة او صور موجبة لها والتعلق بين ذات العالم او
صفته وبين المعدوم الصراحت متنع لا يستجيب بالنسبة تحقق العلم بين معاين من الوجوه ولما اطلع تحقق العالم باخرا في الازل و
الآزم قدم الحواشي فبقي كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند البار قبل جود الخارجي فذلك اما بان تكون منفصلة
عن الواجب تعالى فيلزم المثل الافلاطونية واما بان يكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا الشقين محالان او بان تكون
زائدة على ذاته لكنها فيها مرتبة وهذا هو المطلوب واورد عليه منقوض بالقدرة الالهية لا زلتها لانها ايضا صفة ذات

والموجودات
التي هي
الذات

التي هي
الذات
التي هي
الذات

التي هي
الذات
التي هي
الذات

اضافة تعلق بالقدرة والاشك ان قدرة الله شاملة لجميع الاشياء مبدءها وكائنها اذ الكل صادر عنه اما بواسطة او غير
 واسطة فلا بد ان يكون للمكونات وجود في الازل باعيانها لا بصورتها العلمية لان ذواتها العينية مقدورة كما لا يصدق لها العقلية
 لكن وجود الحوادث في الازل محال فظهر النقض لجريان الدليل وتخلو بالمدلول واجاب عن المحقق صدر الدين صلوات الله عليه وسلم بان القدرة
 وان سلم جريان الدليل فيها وان حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لا نسلم تخلف الحكم في القدرة الاولية اذ كما لا يلزم
 في المبدء وجود المعلوم بعينه المحاجي بل يكفي وجوده بصورته كذلك لا يلزم وجود المقدور بعينه المحاجي بل يكفي وجوده
 وذلك الوجه الصواب كما انه معلوم كذا في مقدمه صادرة عن المحقق كما صرح به الشيخ وغيره من القائلين بان تمام علمه في الاشياء في
 بارتداد الصواب كما اننا حاصله فيه تعالى كذا في مقدمه صادرة عنه تعالى وهو في محله وادرج ابو البكر كان البغدادي بان لم لا يجوز ان يكون علمه
 انفعاليا لا يقال انه لو كان علمه مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تكميل ذاته لانه منقوض بكونه فاعلا للاشياء فان فاعليته
 لا يتم الا بصدر الفعل عند وجوب ان يكون لفعله مدخل في تكميل ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فقام هذا الكلام
 باطل فكذا ما قاله واجيب بان الفاعلية كالعلم والقدرة ونحوهما قد تطلق ويراد بها نفس الاضافة المتأخرة عن وجود الطرفين
 بلا شك وقد تطلق ويراد مبادئ تلك الاضافات وهي متقدمة عليها وليست تلك المعاني من الصفات التي لا ينفك عنها
 مبادئها المتقدمة على الاضافة فاعليته تعالى الحقيقية لا تتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يقتضي علمه بالاشياء والاشياء لا بد
 ذلك في علمه ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومن القادرين على هذا المذهب شد قدح صاحب المطارات
 قال قوطعه ان ذاته محل لعارض كثيرة ولكن لا يفعل عنها انما يذكر في نظر الجاهل ان فيه معنى فانه يوهم ان الافعال لا يقال
 الا عند تجدد حكمائهم من مقولاته ان يفعل ولا يفهم فانه وان لم يلزم الافعال التجدد من وجود عرض ولكن يلزم بالضرورة
 جهة الاقتضاء والقبول كما سبق ان الفعل بجمته والقبول بانحرث كيف يقيد عاقل بان ذاتها تكون محلا لعارض ولا يتصف بها وقد
 تقررت فيها وهل كان انصافا للماهيات بصفاتها الا لاها كانت محلا لها واجيب بان ما ذكره هو صدق من عدم تكش
 الخشبة واختلافها الا في اجتماع الفعل والقبول بمعنى الافعال التجردى الاستعدادى دون اجتماع اليجاب ومطلو القبول
 فان المعلول الصادر بايجاب البعثة واقتضاءها اذا كان وجوده في نفسه بعينه وجوده في المخرج كما هو شأن الاعراض فخشية
 صدق مثل هذا المعلول هو بينا حيثية عرضة لوجبه التام ومقتضية لانه لم يوجب له معلولا وجوده هذا الوجود فلو لم
 به لم يكن مقتضيا ذلك لوجوبه لا يتباطى فاذا كان خلل في كونها واثبت الصواب عنده تعالى اعراضا كان سبيل اخر لا مرجعية
 اجتماع الفعل والقبول ثم العجب منه كيف استسلم عند ذلك حال لوازم للماهيات البسيطة مع انه قد حقق القول فيها بانها غير
 مستند الا الى تلك الماهيات لا الى جاعلها كهل هي الا فاعلها وقابلة بحجته واحدا ثم قوله كيف يصدق عاقل الخ لا يصدق
 على جهنما حيث قال في التخصيص انه تعالى وان كانت محلا لعارض كثيرة ولكن لا يفعل عنها ولا يصدق بها وما يهتدوا به
 فان اكثر ما يطلق لفظة الاقتضاء انما هو الاعراض التي يتأثر منها الموضع ويصير محال لم تكن هو فانه علمها كما يحتمل ان يكون
 واعلم وسائر الاعراض كالتفصيل انصافها بالعلم والقدرة وغيرها وليس كذلك حال العقل لافعال مثله في حصول
 الاحوال والافعال الصادرة عنه له من جهة الفاعلية واليجاب كذا الاضافات العارضة له الى المعلولا المتأخرة عنه فان اريد
 من الاضافات مطلقا المعروضية والمحقوقية فلا مضايقة في اللفظ بعد وضوح المقصود لكن لا فساد في تحقيقه ههنا وان اريد
 ما يصير الموضوع بسببه محال لم يكن عليه في ذاته فليس بل لازم فاللازم غير محذور والمحدود غير لازم فقول لا يصدق عليك ما في
 هذا الجواب من الضعف اذ لا فاعل بل هو ان حيثية كون الشيء محلا لافعال لصفته مغايرة لحيثية كونه فاعلا لها ومقيضا
 اياها ولا يفرق بين هذا وبين كون الشيء معالجا ومستعلجا وفاعلا لزيد وفاعلا لعدم وكون الشيء ممكنا واجبا بالغير ونحو

وقد اطلقوا على اقتضاء الامور المذكورة تغاير الجهتين فكيف يسوغ لهم في حق كون الشيء قابلاً وفاعلاً انكار لزوم تغاير الجهتين بالوازع
 الماهيات البسيطة فلا تقضيها على من لا يقول باستنادها الى الماهيات اما صاحب المطارحات فله ان يجيب ان كل ماهية بسيطة
 غير الواجب تعالى لها جهتان جهة الوجوب بالغير وجهة الامكان وجهة العلوية وجملة العلمية ونحوها فيمكن ان تكون قابلة من جهة وفاعلة من جهة
 كالعقل الاول فانهم يقولون انه علة للعقل الثاني من جهة الوجوب والفلان الاعظم من جهة الامكان اما الواجب تعالى وصفاته عين ذاته
 فلا تعد فيه اصلاً واما انبأ فلا شك في ان المتبادر من الانقضاء هو ما فهم الشيخ السطواني التعرّض لمحلّه او رد الشيخ للرؤوس على هذا المذهب
 بانه اذا لم يكن تعقله تعالى قابلاً على ذاته وليس ذاته الآخنة وسلب المادة كما يعرفون به فيكون مبدأ الصواب في ذاته اما ان يكون على ما يقال
 انه اذا علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته فيكون العلم تابعاً لكونه لازماً عن ماهيته فيتقدم الزوم على العلم بالزوم فعلمه بالزوم متوقف على
 لزوم لازمه فبطل قولهم ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء بل علمه على هذا الوضع اتما هو معلول للزوم اللازم ودفعه
 المحقق صدر الدين بان هذا يشبه الواخذ باللفظية بعد ظهور المعنى فان قولهم علمه تعالى بذاته علة لعلمه بلازمه ليس يقيناً
 يكون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلك اللازم من العلم بالذات حتى ينافي ما ذكره من قولهم ان وجود الاشياء تابع لعلمها
 ويلزم تقدم الزوم على العلم بالزوم بل مرادهم ان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بما يلزمه ذاته في الواقع وان كان لزومه متوسط
 هذا العلم وان لازم اللازم ايضا لازم والحاصل ان الصور العلمية الحاصلة في ذاته من لوازم ذاتها التي هي علمه بذاته والاشياء الخارجة
 من لوازم علمه تعين تلك الاشياء فتكون هي من لوازمه بل هو متعلق بالذات عين لوازمه بوجوب ان العلم الصوري والمعلوم الخارج متحدان
 لماهية والحقيقة مختلفة في معنى الوجود الذاتي والعين فلا تافق في قولهم علمه بذاته علة لعلمه بل لازم ذاته اعني اللزوم الخارجية وتقوم
 حصول اللزوم تابع للعلم بها انتهى اقوال ولا يخفى عليك ما في هذا الدافع من التكاليف الباردة التي لا تمنح لا تفتن من جوع فان قولهم علم
 بذاته علة لعلمه بل لازم ذاته انما هو مذكور في كلامهم لا ثبات علمه تعالى بسائر الموجودات وحاصل قولهم ان سائر الموجودات لما كانت معلومة
 للواجب تعالى ومن لوازمه كان علمه تعينه بذاته مستلزماً للعلم بها التمكنات فانه تقر في موضع ان العلم بالعلم مستلزم للعلم بالمعلوم
 لكان للزوم ولا شك ان هذا اتما يصح اذا كان الزوم بين اللازم والمعلوم متحققا قبل العلم باللازم ولا يخفى هنا ان يكون هذا اللازم
 لازماً للعلم اللازم لذات المعلوم لتقدم العلم على اللازم فلو كان كلامهم صحيحاً لزم تعدد الشيء على نفسه ثم قال الشيخ السطواني
 واما ان يقال ان حصول صورة في ذاته متقدم على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لو لا تلك الصورة للمقارنة ما وجد اللازم المباني فحينئذ
 ليست ذات الواجب على تجربتها مفيدة للوازم المباني بل هي مع صورة واوردها على صدر الدين بانهم يلتزمون بذلك ولا ينسد
 بذلك اثبات العقل من حيث ان مبناه على انه تعالى واحد من جميع الجهات فالصاحبة الاول لا بد ان يكون واحداً وليس كذلك العقل اذ
 نقول اولاً ان البرهان على اثبات العقل ليس محضاً في هذا المسلك بل السالك الى اثباته واثبات كثرته متعددة انتهى اقوال مقصود الشيخ
 الايراد على ما هو المقرب عندهم وعلى ما هو معلوم من مذهبهم وتوجيه الكلام بالايراضي فانه ساقط عن محل الاعتبار ثم قال هذا الحق
 مركب الكلامه وانبأ ان هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته انما هي صور الاشياء الخارجية وليس كل واحد من تلك الجهات يصلح
 لان يكون جهة لصدره بل كل واحد منها جهة لصدره ما يطابقه لوجوبها على الترتيب اقوال هذا الكلام لا دخل
 له اصل في هذا المقام مع انه اذا كثرت الجهات امكن صدور المعلولات كيف كانت الجهات كما هو مقتضى كلامهم وقد ورد في الشيخ
 المسطور ايرادات كثيرة على ذلك المتوال على هذا المذهب وذنبه هذا الحق بالمثل تلك التكاليف الباردة خوفاً للاهل
 تركها ذكرها ومراقبتها من المصيرين في الانكسار هذه الصور الحق الطوسي في شرح الاشارات فانه قال مقصود النبيين مفسر القول
 باثبات الصور في ذاته نعم ان لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً وقول
 بكونه محلاً لمعلول ممكنة للتكرار كما لا يخفى في ذلك حلوا كبيراً وقول بان المعلول الاول غير مابين لذاته تعالى وبانه لا يوجد شيئاً

فما كانت بذاته بل بتوسط الامور المحالة فيها غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقديماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور والمعقولة بذاتها والشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقولة القائلون بثبوت المقدسات
 انما انكروا تلك الحالات هذا من التزام هذه المعاني واجاب عنه صدر الدين بان الزامه بالفسدة الاولى من كون ذات الباري على
 التقدير المذكور فاعلا وقابلا ان اراد بالقبول مطلق العوض الزوي فلا يظهر فساد ولم يقدّم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا
 الا ان يراد به الانفعال القهري او كون العارض ما يزيد المعروض كما لا وفصل في عرضه فيكون المستفيد اشرف من
 ذاته وانور وافضل وان اراد به غير ذلك فعليه اثبات بالحجة حتى ينظر فيه فان لزومه غير بعيد ولا مبين والعجب ان الشيخ ممن ذكر
 في مواضع كثيرة مركبات التعليق اعياناً مختلفة ان جهة الفعل والقبول في لوازم الاشياء غير مختلفة ولا متعددة منها قوله
 ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما عن سبب خارج فيكون واجبا لوجود قابله لا يصح ذلك
 فان القبلي لما فيه معنوي بالقبول واما ان يكون تلك العوارض توجد في عرخته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون
 تلك الصفات والعوارض لولم ذاته فانه حينئذ يكون ذاته موضوعا لتلك الصفات لا لانها موجودة فيه بل لانها عنه وفرف
 بين ان يوصف جسمه بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه واذ اخذت حقيقة
 الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل مرجع هو قابل
 فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان جارية ما هي انما يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على انما مرجع هي قابله فاعلا
 فال بسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى اما النقص من لزوم انما صفات حقيقية فان تلك الصور العقلية ليست صفات
 كما يليه بل هي معلولات لذاته بعد تمامه وكماله وصفها وذا اذ هي في مرتبة متأخرة عرخته وصفاته فذاته تعالى وان كان محلا
 لتلك الصور العلمية لكن لا يتصف بها كما يكون هي كمال لذاته تعالى وليس علواً اول ومجداً كما ذكره تفعله للاشياء بل بان تنفصل
 الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده بذاته لا بلوازم التي هي المعقولات وذكره ببيان هذا المعنى في التخصيل بقوله واللوازم
 التي هي معقولاته تعالى وان كانت اعراض موجودة فيه فليس مما يتصف بها او يفعل عنها فان كونه واجب لوجود بذاته هو
 بعينه كونه مبدء اللوازم اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر بعد وجوده وجوداً تاماً وانما يتبع ان يكون ذاته محلاً
 لا عرض يفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في انه توجد له فاذا وصف
 يفعل هذه فاني وصف لا يصدر عنه لانه محله انتهى اما اشتد الكثرة في ذاته تعالى فنفعها الشيخ في عدة مواضع مركبة كالعليق
 وغيرها ان هذه الكثرة اتمها بعد الذات الاحدية بترتيب سببه ومبديه لازماني فلا ينشأ عنها وحل الذات اقوالاً معناه
 انه كما ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح وحدته وبساطته كونها صادرة على الترتيب لعل والمعلول فكذلك
 معلولاته للفضلة المتكثرة انما ترتب عنه على وجه لا ينشأ عنها الوحدة المحقة فهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية
 للذات اذ الترتيب مما يجمع الكثرة في واحد كما اشار اليه الفارابي في الفصوص بقوله واجب الوجود مبدء كل فيض وجود
 وهو ظاهر على ذاته بذاته فلما لكل مرجع لا كثرة فيه فهو نوال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويقدر الكل بالنسبة
 الى ذاته فهو الكل في وحدة واما عن استحباب كون العلول الاول غير ماس لذاته فان اراد بعدم مباينته له تعالى حلولاً
 في ذات الواجب تعالى فهو غير محل الخلاف فلا يكون حجة على القائلين بكون العلم الرباني بالصورة المترتبة في ذاته وان اراد به
 كون صورته عين الواجب بناء على ان صدور كل معلول عنه تعالى انما هو بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم يكن صورة العلول
 الاول غير حقيقة الواجب لزم التسلسل في العلل وهو مستحيل فجوابه ما هو من كونه كتب الشيخين انه ليس بواجب على

من ان هذه الصورة العقلية نفس وجودها عنه ونفس عقلها لا تمايز بين الحالين ولا ترتيب لحد على الاخرى فهي مرجحة في حقها
معقوله ومرجحة هي معقوله من جودة وحاصل ما ذكره ان الصورة الصادقة عنه تعالى اذا كانت خارجية يحتاج في صدورها
الى صورة عقلية سابقة عليها ولما اذا كانت عقلية فلا يحتاج في صدورها الى صورة اخرى عقلية بل يجادها بين العلم بها فلا
حاجة الى اثبات علم اخر سابق عليها انتهى كلام صدر الدين اقول ولا يخفى عليك ما في هذه الاجوبة من الوهم والضعف اما اولها
فلان كلام الفلاسفة صريح في مواضع متعددة بان الواجب تعالى واحد من جميع الوجوه لا تغاير فيه اصلا ولو بحسب الجواهر كانت
تسمى الى قولهم ان البسيط لا يصد عند امران لانه لو صدر عنه امران فكونه مصداقاً لحد غير كونه مصداقاً للاخر فاما واحد انك اذا
فيكون مركباً وانك اذا خارجين كان مصداقاً لهما وهكذا قولهم البسيط لا يكون فاعلا ولا مفعولاً لانه لا يمكن ان يكون فاعلاً ولا مفعولاً
فان الاعتبار الاول مفيد وبالتالي مستفيد ونحو ذلك فانه ينادى على بطلان تعدد المجتهدين في الواجب تعالى عمومًا وامتناع تعدد جهة
الفاعلية وان كانت باعتبار المحلية والفاعلية حصول مقصود للتحقق الله على مذهب الشيخ يلزم كون الواجب تعالى فاعلاً ولا مفعولاً وهذا
باطل على قاعدتهم ولما بطلان مجيب الشرع فهو ظاهر من الشمس فسقط عن محل الاعتبار عند الحكماء والتكلمين معاً اما العبارة التي
نقل عن الشيخ فالتجواب عنها ان من يورد على مسلكه لا يقنع بكلامه والعقل كما يحكم باقتضاء القابلية بمعنى الاستعداد للمادة كذا يحكم
باقتضاء القابلية بمعنى كون الشئ محلاً وجود المبدأ ومعلوم على طورهم ان البسيط المحض لا يصلح ان يكون مبدأ لا مريد متغايرون
اي الفاعلية والقابلية وهذا اظهر واما ثانياً فان قوله ان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالها فكل ما جرى منه قليلاً
للشيخ وتلميذ يدون ان يكون محصل عنه معناه واظهار عند مراده انه قد فاز درجة الحكماء الفلاسفة وان لا يفهم احد
كلامه اما نحن معاشر الامامية المنتشرة فلا نتخشم عنهم وعرضانهم ونقول ما هو الحق والضروري وان كان مخالفاً لكل الرأى الذي لا يؤمن
ببوم الحنا ولا بما في الكتاب واي عاقل متصف يفرق بين الصلوة العلمية القائمة بنا وبين الصور العلمية القائمة بالواجب تعالى
بات احد ما صفة المحل دون الاخرى اما قوله ليس علواً الاول ومجده كما ذكره عقله الاشياء الخ فغير محصل المعنى فان العلم
صفة كمال والمجمل صفة نقص بداهة قوله بان تقيض عنه الاشياء معقولة هذا ايضا كما ترى فان الفاعل اذا كان مختاراً لا بد له من
من سبق العلم وان كان موجبا يصد عنه العلول لا عن شعور واما ثالثاً فلا بد قد شاء وذاع ان التكرار عند الحكماء متنع في الواحد
الحقيقي الواجب تعالى سواء كان بحسب الذات او بحسب الصفات ولذا قالوا بعينية الصفات في الواجب تعالى فالقول بان التكرار
بحسب كون الواجب تعالى محلاً للصلى العلمية الغير المتناهية لا يقدر في وحدته خلاصاً عليه تفريداً الحكماء اما صدر والموجودات
عنه تعالى بالواسطة او بدون الواسطة فليس هذا التكرار بحسب الذات وبحسب الصفات فقياس عليه قياس مع الفارق واما رابعاً
فلان مراد المحقق من قوله بان العلول الاوالة ان القول باثبات الصور في ذاته قول بان العلول الاوالة غير مباين لذاته تعالى
هذا خلاف ما عليه الحكماء من ان العلول الاوالة عقل مباين عن الواجب بالجملة ما اوردته المحقق عليه الرحمة على ابي علي برسنياء واخرها بظاهر
الورد كمال الظهور والتكليف التراتبية هذا الفاضل الشيرازي يدفع ما اوردته المحقق تكلفات باردة صدر منه اظهاها للمزيد فضلها على قوله
ومرجلة ما اوردته على المشائين ما اوردته صاحب المطارحات مراد يلزم على القول باقتسام الصور في ذاته تعالى على الترتيب العلي ان يكون
ذاته منفصلة عن الصورة الاولى اذ هي على استكمالها بالصورة الثانية لا يفتقر الصور وان كانت وذاته فليست كمالاً الا فانقول
من حيث كونها في ذاتها كانت ممكنة الوجه لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة والاشياء كذا في ذاتها بالقوة بقدر لذاته وانما بالقوة انما يكون بوجوهها فيكون
وجودها كمالاً له ومزيل للنقص مكمل فالصورة السابقة تكون مكملته وذاته مستكملة فالمكمل الشئ المستكمل مع انه ذاتاً اسر من كثرته
هذا حاصل عبارة كما نقله الفاضل صدر الدين وادد عليه هذا الفاضل بوجهين الاول انه منقوض بصدور الموجودات الخارجية
عنه لاجراء خلاصة الدليل بعينه فيه والفاست فلان امكان العلول في ذاته لا ينافي ليجال العلة ايها فنقول فاعلية تلك الصور من

جهة المبدأ ووجوبها مرتبة على وجوبه وليس هناك فقد فلا قوة أصلا ولا تلك الأشياء مكان رجعة النسبية إلى مبدأها الأعلى والافتقار
 أن يلزم لو استقل أمر معقول أو معقول آخر كما العلوم النفسانية أو تقييد معقولة على ذاته من غير كمالها للمبدأ وأما إذا كان المعقول لازمة لذاته كما
 في لوازم الماهيات فلا يلزم من الافتعال شيء من القوة أو الإيجاد أو النقص بعد الوجود غير متيقن لأنها ليست بصفات الله تعالى بل ذاتية بخلاف
 الصور القائمة بتعريفها كالصور العلمية القائمة بآثارها كما لا يمكن أن تكون ما علمها إلا بالبرهان أو بالافتقار قبل النزاع اللفظي ولا الأشياء
 في لزوم الاستكمال بالغير للوصف إلا أن يلزم أن الاستكمال بالغير لا بأس به إذا كان الغير أيضا من صفات كماله وما ذكره العلامة
 المحقق رداعلي أنكم ليس المصلحة القابل بالصور المرتبة في ذات الواجب نقل كلام منه كما في بعض مصنفات الفاضل السطو
 أولا أن فيضان هذا الصور إنما بالعلم المقدم أو لا فعلى الأول العلم المقدم الذي هو غير الذات كالفكر العلم بالوجود والعينية
 فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الإيجاد بعينه وعلى الثاني يرد عليه هذا قول باري الله تعالى أبداع الأشياء لا يعلمها وهذا
 قول مستشنع كما ذكره ذلك المفسر وثانيا أن هذه الصور إنما جواهر أو أعراض فأن كان الأول لزم أن يكون موجودات عينية
 فلا بد لها من صور لغير العلم والكلام في ذلك كالكلام في أصل الصور ولكن الثاني لزم أن يكون واجب الوجود الذي هو الجاهل لها
 والقول بكون الواجب الذات فاعلا لها لا محالة لكونه غير متاثر عنها قول بكونها جواهر كجواهر الممكنات ولا خفاء أيضا في أن علم
 واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علميا كما لا بد أن يكون متابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان
 الصور المنكشفة لزم أن لا يكون للذات علم هو كما إذا في غير تاييد التحقق كجواهر أو أود عليه الفاضل الشيرازي بوجوه
 الأول أن العلم الإجمالي الكمال غير كماله بل صدق الموجودات العينية عنه تعالى إلا عند من يجعل علمه تعالى بما لا يشاء الخارجيه
 صحيح الإضافات الاشتراكية الوجودية إليها والقائلون ببطانة أخرى يجعلون موجودية الأشياء في الخارج المنسبة إلى جاعلها
 وقيامها بمناط معقوليتها له أو لا ترى أن الشيخ الرئيس وغيره كيهنبار واتباعه مع اثباتهم العلم الإجمالي الذي هو غير ذاته تعالى
 لا يفتنون في صدق الموجود الخارج عنه تعالى بل يثبتون الصور المفصلة العقلية لئلا يكون صدق الموجود الخارج عنه تعالى امتيا صاعدا عند وراؤ مقدمات
 من تلك التي قد سبق أن علمه تعالى الصور القليلة أعيد إيجاده لها بلا خلاف والعلم إذا كان غير الإيجاد والمعلوم غير المعلول لا حاجة صدق به عن الفاعل علمه
 راحة أن سابق تفصيله فلا يتلوا قوله وهذا قول باري الله تعالى أبداع الأشياء لا يعلمها الثالث أن قوله هذه الصور إنما جواهر
 أما أعراض الخ غير متوجه فإن جواهرها جواهر كجواهر علمية وليست جواهر عينية خارجية فلا يستدعي العلم بها
 صورة أخرى كما مر الكل باعتبار الوجود العينية لأخر قائم بذاته لكن ذاته لا تتاثر عنها ولا تتفعل بها كما سبق تفسيره الرابع
 أن استدلاله على أن علم الباري بهذه الصور ليس علميا كما لا يكون متابعا لفيضان تلك الصور غير صحيح لما سبق مرارا أن علمه تعالى
 بتلك الصور غير فيضاتها عنه معقولة لأنه تابع لذلك وأن كان مراده أن نفس تلك الصور ليست كماله فنقول ومن البين
 أن هذا فإن الفلاسفة القائلين بالصور في علمه تعالى ينادون أن وجود تلك الصور وصدورها ليس كماله بل كما أنه يتبع
 عقله لذاته كذا يتبع عقله للأشياء الخارجية عن ذاته والخامس أن قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور
 المنكشفة لزم أن لا يكون للذات علم هو كما إذا في غير تاييد التحقق كجواهر أو أود عليه الفاضل الشيرازي بوجوه
 يثبتون للباري علميا كما لا يكون غير ذاته وهو العقل البسيط هو مبدأ المعقولات المفصلة كما أنه الشيخ الرئيس في كتاب
 النفس الشفاء وكيف أنكر أحد من معتبري الفلسفة كون ذاته تعالى بحيث يصدق عنه المعقولات مفصلة سواء كانت
 عينية أو ذهنية انتهى فلهذه خمسة إرادات أو حركات العلم بالعلمة النفس وظن أنها غير موجهة أما الأول فلأن كلامه
 صريح في أن مراده أنه لو كان صدق الصور بالعلم المقدم لزم القول بأكفائه في العلم بالموجودات العينية لأنه لا شك في
 أن تلك الصور المفصلة متباينة الحقيقة متفاوتة الهوية كالموجودات العينية فلا وجه في كونها كافيا في الفيضان الأول

دور الثاني وأما الثاني فإنه لا شك في أنه على هذا القول يلزم لبدء اعتقالي الأشياء بدون تقدم علم فأنكار هذا
 مستثنى عن ما ألزم ما ألزم العلامة الحصري وإن كان ليس بمستثنى فلا ضرورة بالتركيب القول بالصواب فإنه حينئذ يتجه
 القول بأن إيجاد العالم هو العلم ولا علم له تعالى سواء نفوذ بالله من ذلك أم لا الثالث فلان غرض العلامة أن هذه الصور
 ان كانت قائمة بتوابعها لم تكن محلا لها وان كانت تلك الصور جواهر عينية لم تكن قائمة فلا بد لها من صور أخرى للعلم أما
 الرابع فلان مقصود التحقق أن العلم الكمال للواجب تعالى ينبغي أن يكون مقدر ما عدا جميع معلولاته كذا أنه تعالى وصفاته الذاتية
 فلا يكون العلم الذي هو عين الصور القائمة بالواجب تعالى كمالا وهذا وارد لا محيص عنه كما لا يخفى أما الخامس فلان العلم
 الكمال الذي لا يمكن منشاء لتميز المعلوم ما في نفسه باعتد العالم ليس بعلم في الحقيقة وإنما ارتكبا به حذر عن التشنيع ثم
 قال هذا الفاضل الشيرازي فصل في تحقيق الحق في هذا المقام وأظهر ما يجده قلدها في مذهب القائلين بارتسام الصور
 ذاته تعالى وليعلموا أنه لا خلاف لنا معهم في جميع ما ذكره في إثباتها من الأصول والمقدمات ولا في وجوب اشتراك تلك
 الصور للعلم ولو لم تكن ذاتها ولا في كونها قائمة بتوابعها غير مباينة عن ذاتها إنما هي الصور عرضية في الوجودها وجود ذهني وكذا
 تصحياتهم بانها عرضية لا يمكن لها حمل فيهم علم ما هو الحق عند ولا بعدا فيكون القول بعرضية ما تسمى بالثبات حيث أن العلم بالصور
 كالتكليم وغيره خالية عن ذكر العرضية كما يظهر من تتبع ملوثات أقوالهم آخا تقر هذا فاعلموا الذي نعقده في إبطال هذا
 الرأي أمور الأول أن لوازم الأشياء على ثلاثة أقسام الأول ذهني كالكلية لمفهوم الإنسان بلذاته لا تعني الحيوان ولا زعم خارجي كالحركة للناس
 لذلك لا زعم للمهمية كالمركبة لا بدقة كغيره يعلم أن لازم المهمية كما أنه تابع لها في أصل المهمية كذلك تابع لها في معنى الوجود الذهني
 للذهني والخارجي فاذن اقتنع أن يكون لاحدهما وجود خارجي والآخر وجود ذهني وبالعكس فافهم هذا فنقول لوازم
 الأول ان كانت مرفوعة لا لزوم الخارجي فلا بد أن يكون كل واحد منهما موجودا خارجية وكذلك لو فرض أنها من لوازم المهمية فإن
 ماهية الأول غير بائنة سوا عقلنا ان لا أهمية له أصلا أو قلنا ان مهميته غير بائنة وجوده على اختلاف الاصطلاحين فاذن
 هذه اللوازم يجب أن تكون وجوداتها العينية لازمة تعا فجوهرها لا محالة يجب أن لا يكون اعراضا ولا جواهر ذهنية بل
 جواهر عقلية خارجية فاذن بطل القول بارتسام الصور الذهنية في ذات الأول تعالى في الكلام في تحقيق الأمرين ما بان
 الذات القائمة بانفسها كيف أمكن أن تكون من اللوازم الشيء التي لا يتصور انفصالها عنه مع قيام البرهان على ذلك الثاني أن
 قولهم العلم التام بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها وقولهم أن العلم بذلك السبيل يحصل الامرجة العلم بسببه ليس المراد من العلم
 التام بالعلة العلم بماهية العلة ألا فيمكن أن يكون مجرد المهمية سببا للمعلول كما في لوازم المهميات بمعنى الكلليات الطبيعية ولا المراد
 العلم بوجهه من وجودها وهو ظاهر لا العلم بمفهوم كونه علة ولا العلم بإضافة العلية لأنه على هذا الوجهين يكون العلمان أي العلم
 بالعلة والعلم بالمعلول حاصلان معا لا تقدم لاحدهما على الآخر وعمدة الغرض من هذه القاعدة إثبات علم الباكسواء من
 جهة علمه بذاته فاذن المراد من العلم المذكور إنما هو العلم بالخصوصية التي تكون العلة علة وليس هي الا نحو خاص من الوجود
 وقد بين فيما سلف من الكلام أن الجمالية والمجسدية إنما هي بين الوجودات لا المهميات وبغير البين أن العلم بانحلال الوجودات لا يمكن
 إلا أن يحصل بحضورها وشهودها بأعيانها لا بصورها وأشباحها وذلك غير ممكن إلا من جهة الإيجاد ومن جهة العلية
 والاحاطة الوجودية فاذن تقر بهذه المقدمات فنقول لما كان ذاته تعالى مرجحة وجوده الذي هو عين ذاته علة لما بعدا على الترتيب
 وإن محجولة الضاد في منه إنما هي انحاء الوجودات العينية فالعلم الواجب بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضيه العلم الواجب بتلك
 الوجودات فلا بد أن يكون العلم بتلك الوجودات فيحقيقه بعينه معلوماته في عينها علومه التفصيلية لا محالة وبأن العلم
 الكمال والعقل البسيط بالعلم الذي علمته في باب العقل والمقول وفي علم النفس انما سميت هذه الوجودات علما له تعالى باعتبار

انها من لوازم علمه بذاته وان اضطلع احد بان يسمي تلك الاشياء الصادقة عند تعالى علوما باعتبار وجوداتها ومجولات له
تعالى باعتبار ماهيتها المتغايرة للوجود وكان حسنا لحفاظه على الفرق بين ماهو صفة للباري تعالى وما هو فعل لله فان العلة العلية
عرفوها في مباحث العلم ما يوثق في غير ما هو غير والمهيات المكنية كلها مابينة لحقيقة الواجب تعالى واما الوجودات فقد علمت من
طريقنا انها من اجات ذاته وشوارق شمسها والثالث قد تقر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت ايضا البرهان
الذي يسمي بقاعدة الامكان لا شئ وهو ان كلما اقدم صدورا من المبدأ الاول فهو اشرف انا واقوى وجودا وعلى اثبات الصو
للمشاهدة في ذاته تعالى يلزم هدم تلك القاعدة الحققة اذ لا شبهة في ان الاعراض انما كانت هي نفس وادون منزلة
من الجواهر اى جوهر كان والفاكولون باثبات هذه الصور جعلوا لها واسيط في الايجاد مع نفس بجهتها ما اعراض قائمة بذاته
فما اشتد سخافة اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعة في العالم الربوبي والصنع الا هي خبيثة ضعيفة الوجود والتي
يطابقها ولو ان لها من ابعالم الامكانى حذا والنعل بالنعل والقدرة بالقدرة تكون اشرف وجور او اعلى مرتبة وهذا مما يحكم
به الوجدان قبل اقامته البرهان هكذا اقول الفاضل اشير في في الاسفار ولما نظرنا في شرح هذه الحكمة وجدنا فيه زيادة
توضيح وبيان بنسبة ما نقلنا عن الاسفار اردنا ان نذكره ايضا لكن لما امكننا تجننا الاعراض على الذكر خوفا للتطويل الممل
الذى لا طيل تحته وقال بعد اتمام الايراد التي اراد ذكرها في شرح المسطور هكذا افقد ثبت وتحقق من يتقنع عفيف ما ذكرنا في
هذا الشرح ان القول باثبات الصو للوجوب تعالى وتقرير رسوم المذكرات في ذاته تعالى قول فاسد ومعتقد ردي ورأس
سحق وتخاص في حق المبدأ الا على جل كبرياءه عز وجل وعلى علو اكبره والتحقيق في كيفية علم الله تعالى على ربه الحق ان لا يات
بما اطل من يري بديه ولا من خلفه يطلب عندنا وقد اوردنا في كتاب المبدأ والمعاد ولعمري ان اصنافا عظمى من هذا
الامر يجلب على الطريق التي يوافقها اصول حكمية ويطلق القواعد الدينية متبر اعراضا فيات ومنزلة اخرى يوجدها
في اعلى طبقات اعوى الفكر وهو الحقيقة تمام الحكمة الا سمة الحقيقة قل من اهتدى بسببه لا ولم يرين قدمه فيه
وها هذا الشئ رئيس مع جنة قدرة ربنا ذكره وراقبته العلوم وذكره الذي لم يعدل به ذكاء كيف قل قدمه
وضل عقله حتى رصبت نفسه بتجويزه ما لا يحقق في ذاته تعالى وتسويج كبريائه واول مفضولة امور اذهنية
ضعيفة الوجود من معلوم او ما يتاخذ منها في الوجود وتكون من وجود بواسطتها اقوى فضلا واكثر تقوى وسما استقلال
الخامس مذهب صاحب الاشراق حيث كان حقيقة هذا المذهب لا تكشف عن ما ينبغي ان يكونه النفس والفاضل اشير الى فضل
حوالتفصيل فتناسب المقام ذكر كلامه بعينه تقريبا للمؤنة فقال فضل في حال مذهب من كان يرى ان علمه تعالى بالاشياء
هو بالاصناف فاعلم ان صاحب الاشراق ثبت علمه في تلك القاعدة الاشراقية وكان في علمه في تلك الاشياء اسف من الزمان الى ارجاء
الحق وادى الى ان يمانه ومبني تلك القاعدة على ان علمه بذاته هو كونه نوران لذاته وعلمه بالاشياء الصادقة عنه هو كونه
ظاهرة له لا شئ له عيانا واما كالجواهر والاعراض الخارجية او متعلقاتها التي هي مواضع الشعور بالاشياء مستمرة
كما في المديرات العلوية الفلكية عقولها ونفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والحياتية والحسية فعلمه
عنده محض اضافة اشراقية فواجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء عن الصور وله الاشراق والتسلط المطوق فلا يحجب شئ عن
شئ وعينه ووجهه واحد وان يصير الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونورانية ايضا نفس قد رتبته فان النور فياض لانه
فعلمه بالاشياء نفس ايجادها كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها ان ينفذ اضافة الفعالية لجميع الاشياء بسبب
نصيب الانماقات الالهية بانه علمه بالامر يريته وغيره ان كل ما يوجد عند التحقيق كما سبق ذكره فهذا مذهب في علم الله
تعالى عنده ليس بصور بانه بالاشياء بالضرورة مدارا لادراكه للغير ايضا عند علمه بتسلط النور في علمه

القدرة ريش سم

هذا هو المذهب
الاشراقي في علمه
تعالى

والحضور والاستنار للمدرك فادراك النفس لبدنها ووهبها وخيالها وحسها وكل ما لها تنصرون فيه من اجزاء البدن وقوة
فهو انما يكون بالاضافة القهرية الاشرافية فيقدر تسلطها واشراقها على شئ منها يكون قوت ادراكها له وليس ادراكها
لشئ بصورة زائدة عليه ولو كان ادراكها اقواها وخيالها وغيرها بصوت اخرى مرتسمة في ذاتها فكل صورة ترسم في ذات
النفس في كلية وان تخصصت الف تخصص فان ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشراكة فيها الكثيرة فيلزم ان يكون ^{لنفس} النفس
محركة لبدن كلي ومستعملة لقوى كليته وليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها ولا التقويات والتدابير الجزئية والنفس
تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى تتخرج الكليات من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات
وحيث لم تكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند فهمها فانها المنطبع في محل وجوده في نفسه
هو بعينه وجوده لحله فوجوده لغيره لا لنفسه كما سبق ذكره كيف لوهم ينكر بنفسه وينكر القوى الباطنة وان لم يجد لها
فاذا لم يكن للوهم وهو رئيس سائر القوى الجزئية سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة فكذلك اسائر المدرك
الجزئية فالمدرك لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة
بنفس تلك الامور وذلك لاشرافها وتسلطها على هذه الامور مع كونها في ذاتها نور الذاتها وكل ما هو في نفسه ليس تسلطها
كان مدرك لذاته ولذلك الغير اما ادراكه لذاته فيحضر كونه نورا اذ النور يلزم من الظهور بل هو عين الظهور واما ادراكه
لذلك الغير فيجرح اضافة اليه وكلما كان الشئ اشد نورية واقوى تسلطه على الغير كان ادراكه لغيره اشد واقوى واشد الذوات نور
هو انما جل ذكره واقوى لخواصه تسلطه هو الابداع المطلق والتأليس بالاشراك وليس للنفس بالقياس الى هذا البدن الطبيعي
وقواه الا التحريك وضرب من الباعلية الغير التامة كما بين في موضعه وبوكان تسلطها عليه وعليها بالابداع كان ادراكها
له ولما فيه من الغاية وليس كذلك لما ذكرناه ومع ذلك تفاوت النفوس في النورية للتسلط والكاورية بها الشد وتسلطها
على البدن اقوى كان ادراكها اقوى اذا كان حضور البدن لها التمر ولو كانت تسلط غير بدنها تسلطها على بدنها لا دركها ايضا
بمجرد الاضافة الاشرافية القهرية من دون الافتقار الى قبولها الصورة واقفعا لها عنه فالقبول مرجع النقص والقهر مرجع
الكمال والاشراق انما احتجنا الى الصلوة في بعض الاشياء كالسما والكواكب وغيرها ما علمه باعتبار وقياس لان ذواتها
كانت غائبة عنا فاستحضرت صورها وتلك الصور هي معلومتنا بالحقيقة لكونها مفهوم لنا ولو كانت هي الصالحة
لنا بحضور الانا وما فيها لما احتجنا في ادراكها الى صورة وذاتيت تحقق ان التفسير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور
التمثلة في قواها بحيث عنها اولادها الجزئية مخفية عليها لكونها نور الذات ولها ضرب من التأثير في هذه الامور النورية
الجزئية وهو في اعلى مرتبة شدة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه الذي هو على ضرب من التأثير
والايجاد وله السلطنة العظمى والقهر لا تم فلا جرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من العقول والاجرام وقواها وما
يتمثل لها او يتطبع فيها بمجرد اضافة اسبوعية فكما ان علمه بذاته لا يرب على ذاته كذلك علمه بما
الاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء وايضا قد سبق ان كلما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود
فيجب له واذا تحقق شئ عنه في معلوله فتحقق له اوله وكلما هو له اولي فهو واجبه بالضرورة واذا
صح العلم لاشرافه للنفس ففي واجب الوجود اولي من ادراك ذاته لا يميز زايدي وادراك ما سواه بمجرد
اضافة الاشراق اليها ولو كان مدركا ذاته بنور انك لكان في انه نور ذاته ولو كان مدركا الاشياء بصوت مرتسمة في ذاته
لكان قابلا وقاعلا لا يلزم ما يلزم القول بالاشاعات قال ومما يدل على ان هذا القول كمال العلم لا بصار لانا انما هو مجرد اضافة
ظهور الشئ الى الخارج لا يصير عند عدم التجارب فيمكن الروية عنده بانطباع اشباه المقادير في الحليدية ولا يخرج الشعاع عنها

يلزمه ان يعرف بان الالبصار يحرم مقابلة المستبين للعضو الباص فيقع به اضافته اشراقية للنفس اليه لا غير فاذر ايضا فتة تعالى
لكل ظاهر ابصار ولدراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكرار ذاته ولا اتحادها يوجب تغير ذاته كما بين في موضعه فلا يفتن
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل في هذه المسئلة وتبعه خاتم الحكماء الحق الطوسي وغيره
وحكم بصحتها كل من اتبعه قال الحق الطوسي العاقل كما لا يفتقر في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو كذا الا
في ادراك ما يصدر عنه لذاته صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة يتصورها او
تستحضرها وهي صادرة عنك لا ينفردك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فاما تعقلها بذاتها لا بصورة اخرى
لا متناع تضاعيف لصق الى غير النهاية فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحان فما ظنك بحال العاقل مع
ما يصدر عنه لذاته من غير مدخله غير فيه وليس من شرط كل ما يعقل ان يكون ابدا في محل التصرف العاقل فانه تعقل
مع انك لست بحال لها بل محليتها لها من شرط حصولها لك الذي هو مناط عقلك اياها فان حصلت هي لك على جهة اخرى
اكتسبها لعقلها من غير حلول فيك فاذن العلول لا الذاتية للعاقل للفاعل لذاته حاصله له من غير ان يحل فيه فهو عاقل
نفسه بالاعلول كما فاعترفت هذا المقدار فاعلم ان اول الذاتية لما لم يكن بين ذاتيها وبين عقلها من غير ان يكون العقل لذاته هو نفس ذاته فكذلك لا اعتبار بين
وجوه العلول الاول وبين تعقل الواجب عقل لذاته ملته عقله العلول الاول كان ذاته ملته ذات العلول الاول كما حكمت بانها العلولين كذا
احكم بانها العلولين الاول هو نفس تعقل ان اوله من غير استيناسه بغيره الاول يتعقل ذلك علوا كبيرا وقد عثر ان كل من تعقل
وغيره من الجبروت العقلية لما كانت تعقل ليست معلولا لها بخصوص صورها فبما تعقل ان الوجود ايضا ولا موجود الا وهو معلول للواحد
صحيح لموجود الكلية والجبروت على ما عليه وجوده حاصله في الوجود الاول ان العقل تلك الجوهر مع تلك الصور لا يتصور غير هابل باعيان تلك الجوهر والصو
بهذا الطريق يعقل الموجود على ما هو عليه فاذر لا يعزب عن مثقال ذرة في السموات والارض من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة انت هي
وهذا الطريق يؤيد الى طريق الشيخ الاشراقي واوضح الفاضل الشيرازي في اسفاره عليه جمعا بوجوه الاول انها تبطل العناية الالهية
السابقة على جميع الممكنة الدالة عليها النظام العجيب والترتيب الفاضل لا يكفي في اعتد او ما ذكره الشيخ مجيبا عن ذلك بان جبروت النظم
وحسن الترتيب لا ينفي في هذا العالم تمامي ظلال ولوازم للنسب شريفة والترتيب الانيق بين المفارقات فان للعقول للمفارقات
كثرة وافرق عندها سلاسل طويلة عريضة وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الاجسام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها
لهيئاتها ونسبها النسبها او ذلك لا انقول هب ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم فما السبب الباعث لنظام ذلك العالم لو لم يكن
ذاته تعالى بحسب صفة الاطمين مشتملا على فضل نظام واحر جبروت لا نظام افضل منه ولا احسن في اكرم دفعا للرد والتسلسل والقياس
العلم الاول في التولجيا هذا المقصد مما لا مزيد عليه الثاني ان كور العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت اشراقية او لا اذ من العلم
ما يكون مطابقا للواقع ومنه غير مطابق له فيسمى بالجهل وايضا من العلم ما هو تصور من ما هو تصديق
والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام واما قوله تقسيم العلم في اوائل المنطق
الى التصور والتصديق اما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء التي
يكفي في العلم بها مجرد الاضافة المحض في غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة كما يمكن ان يكون بعض افراد الاضافة
وبعضها صورة اذ كل مو حقة ليس انقسام الى افراد لا يفتقر متخالفه يضم اليه ويحصل منه مع كل ضميمته قسم واحد كالمو
مشتكبين الاقسام ولا يجوز مثل هذا لا شتر كالمربين الاضافة وغيرها لا من غير مستقلة المعنى وهذا يظهر ما في تناول الثالث
ان العلم كما بين في موضعه اما بالتعقل او بالتخييل او بالتوهم او بالحاس وليس من العلم شيء يخرج عن هذه الاقسام ويلزم
على من ذهب بما كون اسرار مجرد عقلية في ادراكها الاجسام والصو الخارجية وكذا في ادراكها الشئ لا ذكرية المتشعبة في المدراك

الجزئية خاصة لما انجز قسم من العلم خارجا عن الاقسام المذكورة وهذا غير وارد على القائلين بان العلم مطلقا هو بالصورة
ادراك الباري او المفارقة الخارجيات والجزئية فان هذا التقسيم للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوما بالذات لا بالعرض فان هذا
القديم مقبلة التقسيمات كلها وان لم يذكر فان ادراك الامور المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صورها الادراكية مطلقا
على ما ذهبنا اليه وادراك المفارقة لها بتبعية الصور العقلية فان لكل صورة مادية كائنه فاسدة صورة ادراكية ذات
حيوة وتعلق وتلك الصورة ايضا صورة عقلية هي وجهها الثابت عند الله وهي المعقولة بالذات ومادونها ايضا معقولة
له لكن بتبعية تلك الصورة فلاحظ هذا التحقيق فانه ما وقع جد او الرابع ان الاضافة متأخرة الوجود عن وجود الطرفين
فيلزم الحاجة له في استر صفة الى مخلوقة الخامسة انا قد بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان ان شيئا من الاجسام
الطبيعية وصورها المادية وهما لا يمكن ان يكون مدركا بالذات وليس لها ايضا حضور جمعي عند شيء ولا بامتثالها الحية
او العقلية ولا جل ذلك كان ادراكها عند الحكماء بصورتهم متفرقة منها لانفسهم فكيف ذهب هذا الشيخ العظيم والعلامة
الطوسي وموافقه الى ان كفاء بغير الصور الادراكية في ادراك هذه الاكوان المادية والسادس ان قوله كل من لم يكن
الا بصار عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا يخرج الشعاع عنها يلزم منه الاعتراف بان الا بصار مجرد مقابلة
المستدير للعضو الباصرة متطورة فيه اذ ذلك الاعتراف غير لازم بل اللازم انما هو غير ذلك وما ذهبنا اليه وقررناه بان النفس
اصبحت عند تلك المقابلة مخترعة للصورة للبصرة وغير هذا العالم نسبتها الى النفس بالقيام الاصل الى كنسبة الصور العقلية
القائمة بذاته تعالى لا بالاحول تعالى عن ذلك علوا كبيرا السابعة انه ذهب الى ان الخيال ليس بحصول الصورة الخيالية في
من جزاء الدماغ بل بمطابقة النفس للعالم المثالي والتي هنالك من الصور ليس شيء منها عند من معلومات النفس يكون لها
القهر والسلطنة عليها فبطل ما قرره من القاعدة المذكورة من ادراك الاشياء لذاته بكونه نورا وادراكه لغيره بكونه قاهر عليه وقد
قررنا ان القهر ليس الا العلية بخلاف القهر ليس بعلية على ما ليس معلول فانفصلت قاعدته في ادراك النفس للخيالات
والثامن انه يلزم عليه ان لا يعلم الباري جل ذكره شيئا مما سواه في مرتبة ذاته لا على وجه الاجمال لان العلم الاجمالي له تعالى بالاشياء
باطل عنده كما ذكره في المطارحات وزيف القول به واللازم باطل وكيف يجوز صاحب بصيرة ان الذي اوجده الاشياء واقصاها
بذاته لا يكون فيه علم بها مع ان الحكماء قد اثبتوا للطبايع المحركة غايات ذاتية في افعالها والعدة الغائية متأخرة عن الفعل
وجودا متقدما عليه قصد فليزيم القول بضرب من الادراك فيها الغايات لا فاعليها فانطباع مبدع الكل هل جاز ان يجعل
الاشياء جزافا فهذا وجه من القدح في هذا الرأي انه لا يخفى عليك ان هذا المذهب مخالف لمسلك المسلمين من وجوه
الاول ما هو مذكور في كلام هذا الفاضل والثاني انه يلزم الجهل على الباري قبل حدوث العالم وقد ثبت حدوثه والثالث
لزم افتقاره تعالى في كماله الى الغير والرابع زيادة الصفقة على ذات الواجب تعالى وهو باطل على مسلك المذهب الفرقة
الامامية اما الايراد الثاني فذكره في كلام هذا الفاضل فللمناقشة فيها مجال لكن لما كان هذا المذهب مرفيا في نفسه
فلا جد في دفع ما اورده هذا الفاضل عليه مع كون بعضه حقا نعم ان قلنا ان علوم الباري تعالى على انحاء عديدة منها
هذا العلم الخاص كما سياتي فلا باس فيه وح لا يرد عليه شيء كما لا يخفى السادس من مذهب القائلين بان علمه تعالى بما سواه علم
واحد اجمالي يعلم به الاشياء كلها قبل ايادها على وجه الاجمال وهذا هو مذهب اكثر المتأخرين وقد بينوا ذلك بان الواجب تعالى
لما كان عالما بذاته وذاته مبدء صدور جميع الاشياء فيجب ان يكون عالما بجميعها علما متحققا في مرتبة ذاته مقدما على
صدور الاشياء لا في مرتبة صدورها والا لم يكن عالما بالاشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم غير
هو صفته كماله في حقه وهو محال فترجموا بان علمه بمجملاته عبارة عن كونه مبدءا مجعولا للمتميزة في الخارج مبدءا متميزا

السادس من مذهب القائلين بان علمه تعالى بما سواه علم واحد اجمالي

يكون علمه اذ العلم ليس له مبدأ التميز فاذا كان له تعالى علمه بما سواه واوخر وهذا مثالا وتفصيل ذلك انهم قسموا حال الانسان في علمه ثلثة اقسام احدها ان يكون علومه واصبغ العقلية تفصيلية زمانية على سبيل الانتقال من معقول الى معقول على التدرج وثانيها ان يكون له ملكة تحصيل من خارج العلوم والادراكات فيمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية التي كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تقييد من جديد ان كان تلك العلوم والادراكات غائبة عنه غير حاضرة في نفسه اذ النفس ما دامت نفسها مدبرة لهذا البدن الطبيعي ليس في رسمها ان يقول الا شئها كما انشأ اليه من مشاركة الحيوان في غير ما كان في النفس لكونها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تقييد وكلفة وهذا حالة بسيطة نسبتها الى الصور التفصيلية كنسبة القوة الاستعدادية الى ما لا يحصل بعد فليس الانسان في هذه الحالة ملما بالفعل ولكن بالقوة القريبة منه اذ له قدرة الاستحضار فيكون عالما بالقوة وثالثها ان لا يجدت يورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بحواب لكل ثم لا يخذ بعذر في التفصيل شيئا فشيئا حتى يناله منه الاسماع والادراك فهو في هذه الحالة يعلم بنفسه يقينا انه محيط بالحجاب جملة ولم يفصل في ذهنه ترتيب الحجاب فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو اشرف منها فقياس علم واجب الوجود بالاشياء الصادقة وانطواء الكل في علمه هذا المنهاج والفكر ان هذه الحالة البسيطة الخالصة للمعقولات المتفصلة ملكة وصفة ذاتية في النفس وفي الوجه تعالى ذاته بذاته واوخر على رباب هذا المذهب امور اولها ان كيف يكون الشئ الواحد البسيط في غاية الوحدة والبساطة مبدأ انكشاف الاشياء مختلفة كثيرة والحق ان قاعدة ان العلم بالشئ يجب ان يكون صوابا متساوية له متحدة المهية مع العلوم والواجب ان لا يكون له فضلا عن ماهيات كثيرة والثالث انه كسبية تميز الاشياء بحجود هذا العلم ولم توجد تلك الماهيات بعد اصلا وهل هذا الا كما ينز للمعدومات الصرفة والرابع ان العلم بالشئ على الوجه الثالث ايضا علم بالقوة الالهية فوهة قريبة من الفعل ولوجب عن الاول انك كما ان بالقوة العلمية المحصورة بشئ يميز ذلك الشئ كذا بالمقتضى لخصوصية شئ يميز ذلك الشئ لا بالمقتضى باقتضائه يميز ذاته باقتضائه وصفاته بحيث لا يشترك غيره وكما ان الصورة التي بهاية من الشئ اذا حصلت عند المدرك كانت علمية كذا لا بالمقتضى الذي به يميز الشئ اذا حصل عند المدرك كان علمية ولما كان المقتضى لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع امر واحد يميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علمه بكل واحد منها واوخر عليه باقته لما كان معللة مسببة للمعلوم مغايرة له في الوجود فلا يكون حصولها حضورا وماله يحضر الشئ عند المدرك لا يكون شعورا به بمجرد كونه مبدء امتيانه على ان قياس العلماء على القوة والتميز الاستبعاد ذلك مستبعد جدا اذ الصورة غير ماهية المعلوم على ما هو التحقيق او شبح ومثال له على المذهب المسجوح المصادم للتحقيق وليست العلم حقيقة المعلوم ولا مثالا له محاكاة حقيقة على الصورة قياس فقهه مع ظاهرها الفارق اقول لا يخفى عليك ان هذا الاسكال انما يرد على تقدير تسليم بعض المقدمات المستلزمة الدائرة على السنن اما لو تخيلنا عريضة التقليد وحاولنا التحقيق فهو من نوع يادني تأمل كما سيحج وعمر البالي بارتك القاطن انما هو العلم المحصور والاشارة هذا استبعاد فقام على امتداد دليل كيقين الصورة الانسانية مثلا مع كونها صورة واحدة يميز كل واحد من افراد تلك الماهية على افراد تلك الماهية لا يجوز ان يكون خصوصية الواجب بحيث تقتضيه علمه بنفسه جميع الاشياء متمايزة على ان كل واحد يميز مواعيد حصول التمييز تلك الترتيبات الرابع بالاضافة الى ما فعلنا بهذا المعنى بل اجب هذا المسائل حاصل عند ادراكه فصل في الاشياء التي لا يكون حاصلها بالفعل بالقوة ودرج بالعلم بالفعل على الوجهين اما العلم بالاجزى حاصل بالفعل في السابغ هب من زعمه ان علمه بحسب ذاته علم تفصيلي لا يميز الماهيات والعقل الاول وعلمنا اجماليا باسم للعلول الاول من الممكنات ويكون علمه بكل معلول علم تفصيلي سابقا على العلم بتلخيصه هو سابق على علمه هكنا يعلم كل واحد بالعلم السابق او بالعلم اللاحق ولا يجب ان يكون علم التفصيل لجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل مراتب متفاوتة مثلا كل سابق يكون علم تفصيلي للاجماليا باعداد من المتأخرات واعرض عليه وجوده احد هاته يلزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي

بعض الممكنات وعلما اجماليا ببعض السابغ من هب من زعمه علم تفصيلي

بأكثر الأشياء مما سواه وثانيها أن يلزم عليه التجدد في علمه والانتقال من معلوم إلى معلوم كما هو شأن العلوم النفسانية والثالثة
يلزم عليه فقدان العلم بأكثر الأشياء في كثير من مراتب نفس الأمر وخفاء كثير من المراتب عليه في أكثر المقدمات الوجودية وهذا
متنع بالضرورة البرهانية وربما يجلب عنها بوجوه مبنية على مقدمات فلسفية لا يتم على مسلكها لأن العرضة عنها التام
ما ذهب إليه الفاضل الشيرازي وزعم أنه قد فاق به على جميع الحكماء والمفكرين وما سبق به عليه أحد من المتقدمين
ولا حتى واحد من المتأخرين وعبارته في الأسفار بالعرض: الاختصار هكذا فضل في ذكر صريح القول وخالف المقيدين ومخالف
في علمه تعالى السابق على كل شيء وهذا للطلب يمكن بيانه بوجهين أحدهما من جهة كونه تعالى عقلا بسيطا وحرًا فبقدر ما
الحكماء وثانيهما وهو منهج الصوفية من جهة انصافه تعالى بالإسراء والشفقة في مرتبة ذاته وكلا الوجهين دقيقان مفرغان من
عند فعله واستفادته من العلم البشري وسماه منه اللطف فرجوه صفاء ضمير فكيف استنباطه واستفادته من الملكوت
أما المنهج الأول ولم يهد لبنيانه أصولها أن الأشياء الكثيرة المتكثرة قد يوجد وجود واحد كما يوجد في ضمنها
مثلا الجواهر الجسم والنامي والحساس والناطق والإنسان الأصل الثاني أنه كلما كان الوجود أقوى وجودًا وأتم تحصيلًا كان
مع بساطته أكثر حيطه بالمعاني واجمع اشتغالها على الكمالات المتفرقة في الأشياء غيره كما يظهر من حال المراتب
الكمالية المتدرجة في الكمال من صورة إلى صورة متعاقبة على المادة بحيث كل ما استعداداتها القبول صورة بعد صورة
إلى أن تبلغ مترقبه إلى صورة أخيرة يصدر منها جميع ما يصدر من السوانق الصورية لا شئ لها من جهة قوة الوجود على مباد
لك الأفاعيل بأجمعها مع أحديتها الأصل الثالث أنه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصفت عليه أن يكون
وجوده وجود ذلك المعنى لأن وجود الشئ الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزا عن غيره من المعاني الثابتة
عن ماهيته وحده فوجود الإنسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وإنما يشتمل على حدة ومعناه لا وجود الحيوان هو
وجود النبات وإن اشتمل على حدة ومعناه وهكذا والحاصل أنه لا يلزم من تحقق معنى نوعي في ضمن موجود بالذات أن يكون
موجود بالذات لأن الموجود به بالذات يقتضي امتيز عن الغير التحقق العرضي يكفي فيه انتزاع معنى المنزوع المتحقق عن الوجود
بالذات ولا نطعن أنه كما يوجد في الإنسان كما يلازمه على الحيوانية المطلقة فكذلك يلزم أن يتحقق في كل نوع من الحيوان
كحال الخ وجود زائد في وجوده على مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك أن يكون الفصول ينمو أرواها الإنسان أمورا عديمة أثرها
كان تأكد وجود الغنى الحسنة وفعليته مانعا من قبول الموضوع كمال الخ وجودي إذ المعنى الواحد الخسنة كما
ومباحث الماهية صالح للتوعية كما هو صالح لجنسيةه وليس هذا التفريق الذي يطرأ حتى يكون جنسا وأخذ بغيره لا شئ
حتى يصير نوعا كما ذكره وإن كان المذكور صحيحا من جهة مراعاة أحكام المعاني والماهيات لكن من شأن ذلك ومبناه على
أحكام الوجودات والمخلوقات والضعف فقد يكون لا هو واحد وجود ضعيف ووجود آخر قوي وضعف الوجود يستدعي الوجود
بوجوده في وجود آخر والانتقال من وجوده إلى ما أكمل واقوى فالوجود المنبثق المعنى النوعي الذي هو عبارة عن جسم النامي من كمال
قويا في باب المقدية والتسمية والتوليد كما لا يخفى فيكون تاما بالفعل في باب نوعه فلا يكون انتقاله إلى كمال نوع آخر وقوعه في
هذا المخلوق الجسم النامي الوجود بوجود النطفة المواد الحيوانية فإنه صانع لأن ينتقل من نوع على نوع أكمل منه فيصير المعنى النوعي
الحاصل في باب النبات مغنا جنسيا منهم الوجود غير محصل في باب الحيوان فظهر أن المخلوق الحيواني هو الذي وجد بالاشجار والنباتات والحيوان
بما هو حيوان وكذا القياس في الحيوان بالنسبة إلى الإنسان وكل جنس بالنسبة إلى غيره والأنواع المترتبة فظهر وتبين مما قرناه
أنه يجوز أن يكون تمام حقيقة شئ بعض حقيقة شئ آخر الأصل الرابع أن كلما اشتمل شئ من الكمال الوجودية في موجود من
الموجودات فلا بد أن يوجد أصل ذلك الكمال في علته على وجه أكمل وهذا يقع من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع

مجلس المجمع العلمي
بدمشق
العدد ١٢٧

كتابه في الربوبيات المستحق بأثولوجيا ويعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان فان الجماد الوجودية للمعلوك كما
 مستندة الى علته للوجدة وهكذا الى علة العلل فيها جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصورات والنقائص والاعدام
 اللازمة للمعلولية بحسب مراتب زوالها فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الخلق
 والماهيات فيجب ان يكون ان مع بساطته وحاديته كل الاشياء ونحوه قد اقتضا البرهان في سلبت العقل والمعقول على ان
 البسيط المحيية من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء وازدادت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هناك فاذا كان
 وجوده تعالى وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعقل
 فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقل لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه
 سابق على جميع ما سواه فثبت ان علمه تعالى لجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صور عقلية
 قائمة بذاته او خارجية منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمال في انفسه بوجوه الاجمال بوجوه ذلك لان المعلومات على كثرتها
 وتفصيلها كالمجسم في موجد بوجوه واحد بسيط ففي هذا المبدأ لا طي والمجمل الا ان ينكشف في كل مرجع لاكثرها
 فهو الكل في محل فان قلت فيلزم ان يكون لاجب الوجود ذاتية فلا يكون وجودا محتا وقد تقر بالبرهان انه تعالى وجود بحيث
 بلا ماهية لان كل ذي ماهية معلول قلت قد سبقت منا الاشارة الى دفع هذا اليراد بان المراد من الماهية هي المحدث وده تجل
 جامع مانع يخرج عنها اشياء كثيرة وذلك لقصور وجودها عن المحيط التامة والمراد من كون ذي الماهية او كونه ذا وجود ذراشد
 على ماهيته هو كون الشيء بحيث يفتقر في انصافه بوجوده الى شيء اخر ولا يكون ايضا مستقوا الوجود في جميع المراتب الوجودية
 فلا محالة يتحقق قبل سبوحه الخاص مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة مع تحقق امكان الوجود لما هيته
 تلك المرتبة في تلك المرتبة فقلت الماهية وجودها الخاص بها واممها الا في نفس الامر لا يكون وجودها الخاص المقتضى في تلك المرتبة لا يكون الممكن
 ذا ماهية وكون الوجود في تلك الماهية واما الواجب بل ذكره فليس حده محدود في الوجود ولا له ماهية محدودة بحيث خاص
 فاذا لا اشياء كثيرة ولا ايضا توجد مرتبة في الواقع لم يكن هو موجودا في تلك المرتبة ومعنى كونه وجودا بخاص فان لم يوجد له
 جهة اخرى غير الوجود وتاكده فجميع حيثياته حيثية واحدة هي حيثية وجود الوجود اذ لا حده ولا نهاية لوجوده لكونه غير متناه في
 مراتب الشدة والكمال كل مرتبة منها غير متناه في عدة الآثار والافعال فلا يتخلو عنه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش ولا فرش
 ولو كان لوجوده نهاية كان بالانها في اراء الوجود جهة اخرى فلم يكن بل احدا حقيقيا وكان ذا ماهية محصورة فكل واحد حقيقي يجب
 ان يكون غير متناه الشدة ويجب ان يكون كل الاشياء الا الى الله تعالى نصير الامور **ايضاح تفرعي** فعلمه تعالى بالاشياء
 في مرتبة ذاته ليس بصور رائد مغائرة لذاته بل هي معان كثيرة غير محدودة اشبهت علمها حكم الوجود الواجب من غير ان يصير
 وجود الكل من تلك المعاني والشيء منها كما اشبهت العلم بالاصول بل كان مظهرا لكل منها وفسر في بين الكون مظهرا ومجليا لما هيته
 من الماهيات وبين كونه وجودا لها الوجود كل ماهية هو ما يحض بها ويميزها عن غيرها كما في مثال الانسان اعنى الصورة الانسانية
 النفسية اشتمالها مع وحدتها في الوجود لكثير من ماهيات الانواع من غير ان نصير تلك الماهيات متصفة بهذا الوجود على الخوا الذي
 توجد في الخارج بل بان يكون هذا الوجود مظهرا لها ومجلى لاحكامها مثال الخزان رابعا للشدة والضعف الكيف كمراتب السواد
 والحرارة انواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فاذا يتحقق في الشدة والكيفية وهو حركة متصلة واحدة لها حد و غير متناهية
 بحسب ادراك الوهم انواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد ولم في كل حد نوع اخر من جنسه وانواع المتباينة متباينة في الوجود بالضرورة
 مع انه ليس ههنا الوجود واحد نقض الحركة ونقول انفسا في الحركة الشدة اذ فيه الى مرتبة كاملة تشمل على المراتب الاعلى
 منه فنقول ايضا ان كل مرتبة كاملة من المقدار كالخط الطويل تشمل على جميع المقادير الحظية هي اقصر منه مع وحدة وجوده بل السواد

الشديد مثل اسوأ حصل بالاشتداد اذ حدث ابتداء يشغل على ما هيأت السواجات الضعيفة القوي ومنها مع وحدة الوجود
 فالسبب في جميع ذلك وما اشبهه ان الوجود الحقيقي هو الوجود الذي يظهر فيه او يصدق عليه ذلك فتلك الاوضاع السوارلية
 يتضمنها السواد الشديد والحرارة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عن باعدها وكذا الحال في اشتغال الحقيقة الانسانية
 على كثير من الالهيات وليس هذا امر باب كون الشيء موجودا بالقوة كما توهم فان تلك المعاني ثابتة بالفعل على وجه اعلى واتم من وجودها
 الخاص ومعنى كون الشيء بالقوة هو ان لا يكون موجودا بالوجه الخاص به ولا بوجوده كاملا بالفعل بل المادة قابلة له بواسطة
 هيئة واقعية مناسبة لوجوده مقرتها الوافعه فكل حال معلوما الالهية في كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الالهية
 الا حكاية مقول التحقيق ان هذه الاوضاع الممكنة انما ثابتت وتخالفت اذ صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة جوا
 واحد منها على وجه يصدق عليها احكامها ويترتب عليها آثارها وما قبل ذلك قلها الوجود المجمع وهذا الوجود المجمع
 اخرون الوجود ارفع واسم من كل وجود عقلي او مثالي او خارجي وليس هناك امر بالقوة ولو استعمل لفظ القوة في هذا المقام
 لم يكن المراد به ما هو من باب كمالات او الاستعدادات قريبة كانت او بعيدة بل المراد من كونها بالقوة انها غير موجودة بوجودها
 الخاص بل بوجود مجموعها وتمامها ولا يلزم من ذلك ان يكون الشيء في الوجود لا ذلك كما اشتغال الالهيات عن بعضها وجودها
 عن وجودها وتمامها اما ان نقل من ذلك ان يكون الوجود في الوجود لا ذلك كما اشتغال الالهيات عن بعضها وجودها
 طرفتنا ولا يقول هذا الطريق ان سماء طريق المحكمات في حال ذلك بعينه حال هذا اوها اذكر مواضع مغالطاته ولبسها لا تستمر ولا تقنع
 من جوع فاقول قوله في الاصل الثاني انه كلما كان الوجود اقوى وجودا لم يكن يبدى ولا مبرر عليه وبالمثال الجزئي لا شئت
 المطلوب لكل مع اننا نقول لانسان ان الانسان اقوى وجودا من الصور السوانية من جميع الوجوه لما يشاهد من حال الانسان
 وحال الشجر وحال الاشجار فالانسان وان كان اكثر اثارا منها من حيث اشتغاله على ما اشتغلا من الجسمانية والمنوع مع زيادة نطق
 لكنهما ايضا اقويان من حيث مزيد امتداد موجوديتهما وكبير جسميتهما واكثر الخواص المودعة فيهما كما يظهر من ملاحظة حال
 الجبال الشاهقة والاشجار العظيمة والنجار المتلاطمة ونحوها فان قيل لعل مراده ان الصورة الانسانية اقوى من الصورة
 الحيوانية والنامية والجسمانية الكائنة في الجنين لا انه اقوى من سائر الصور الحيوانية والنامية والجسمانية مظرفلا يوجب
 النقص عليه مما ذكرتم قلنا في لقائل ان يقول انه لا بد علم هذا التقدير ان ثبت ان تلك الصور الكائنة للترتبة من مبدء انقفا
 النقطتي الى وقت حلول الصورة الانسانية اضعف من سائر تلك الصورة التي توحد في بعض الحيوانات الصغيرة والحشائش الضعيفة
 ليصح افتقارها في الصورة الاولى الى الصورة الانسانية واستغنائها في الصورة الثانية عنها كما لا يخفى اما الاصل الثالث فيمقد
 من وجب اما اولها فان علم بدها لانه موجود به زيد بعيدا الانسان موجود والحيوان موجود بحيث لو قيل حينئذ ان
 الحيوان معدوم لعد والله كاذبا وهذا اما اتفق العقلاء عليه فلا يسمع خلافا ذلك ولما تانيا فلان قوله لان وجود الشيء الخا
 به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود مقيرا ان اراد بان الموجودية تقتضي الامتياز عما عداه فهذا مسلم لكن لانسان الحيوان
 الموجود في غير انسان ليس بمتأزعة عما عداها من المجازات والنباتات وان اراد انه لا بد ان يمتاز عن افرادها الخاصة
 ايضا اي يكون بالهيئة المهيمنة مثلا الحيوانية بدون تعيينها باحد الانواع للسند رجة تحتها موجودة مع كونها خلاصا لطبيعتها
 العقلاء من امتناع وجود الكل الطبيعية بدون وجود احد من افرادها باطل بدها لان العقل السليم حاكم بان كل موجود في
 الخارج لا بد ان يكون مستخصا في الخارج فيكون فرع الكل لا الكل نفسه الذي هو من العقولات الصرفة اما ثالثا فلان قوله
 فقد يكون لامر واحد وجود ضعيف ووجود آخر قوي الخ كلام ظني اقناعي وكيف يجوز العقل ان الحيوانية التي في النملة وغيرها
 من الحيوانات الضعيفة قوية بالنسبة الى الحيوانية التي في الانسان ولذا لا يحتاج في وجوب النملة الى فضل وتحتاج الى الفصل

الناطق في ضمن الانسان والشاهد بخلاف ذلك وهكذا الاستبعاد في القول بمنزلة قوة الجمعية النامية في الخفايش
الضعيفة بنسبة حال كونه في الحيوان العظيمة كالافئال مثلاً والسمك عظيم الحجمه والشتين الكبير ما الاصل الرابع
فايضاً كلام على انواع ومقدرات شعريه لا يصلح للمسك بها في اثبات المطالب البرهانية واذا عرفت حال تلك الاصول
لا اصل لها فلا يخفى عليك ضعف الفرع الذي هو قبيل بناء الفاسد على الفاسد على انه مقدوح بوجه اخر من ان قوله
البيط الخفية من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء سفسطة لا محصل له وقد استدلل عليه بأنه لو لم يكن كل الاشياء كان
متصلة القوام هو في امر ولا هو في امر ولو في العقل ثم فصل هذا بأنه اذا قلنا الانسان يسلب عنه الفرس او الفرسية فليس هو مرجح هو
انسان لا فرس والا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب الذي سلبا بل مصداقاً لا يحجب سلب نحو من الوجود فكل مصداق لا يحجب
سلب المحسوس عنه لا يكون الامر كما قال ان تحصى الذهن صورته وصورته ذلك المحسوس مواطاة او اشتقاقاً فتقاسم بينهما
وتسلب احد بهما عن الاخر فبانه الشيء غير ما به يصدر عليه انه ليس هو فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة
زيد ليس بكاتب واذا كان زيد مرجح هو زيد عدل محتاجاً لا بد وان يكون موضوع هذه القضية مركباً من صورة زيد وامر زيدا
يكون مسلواً عنه الكتابة من قبح واستعداد فان الفعل المطلق لا يكون هو بعينه من حيث هو بالفعل عدم شيء اخر الا ان يكون
فيه تركيب من فعل وقوة ولو في العقل يجب تحليله الى ماهية وموجود ومركب واجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته
من غير شائبة كسرة اصلاً فلا يصدق عليه شيء من الاشياء فهو تمام كل شيء وكماله والمسلوب عنه ليس الا تصور انك شئ به لا به
تمامها وتام الشئ اخر به وكذلك من نفسه واليه الاشارة في قول تعالى وما رميت اخذ ميت لكر الله رمي وقوله يا كرمي
ثلاثة اهورا بجمعهم ولا خمسة الا هو سادسهم فهو رابع الثلاثة وخامس الاربعة وسادس الخمسة اربعة في حد ذاته كل الاشياء
وليس هو شيئاً من الاشياء الا ان وحدته لا يرد حجة من حيث سمات الوجودات حتى يحصل من تكرار الوجودات بل يستدل بحقيقة
الشيء في ذاته والوجود وهذا اكثر من الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة زلوا في الوجودات الثلاثة لم يكونوا كما راى الشيء من غير انظرنا قبيل هذا
المراتب في كتابنا الشفا الثاني في كلامه هذا من الوهم والضعف فكيف بذلك تقليل المؤمن فاقول انما الذي قال او لا قبل التفسير
فهو معارض بقولنا كل بسيطة الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحث ليس شيئاً من الاشياء عسى نفساً والى ان كان في ذاته متحصلة لقول
من هو به نفسه وهو بانه اخر ولو في العقل فيكون مركباً لا بسيطاً من جميع الوجوه ولا في زواله في نفسه في غير مرجح
هو انسان لا فرس الخ لا ان تقول الانسان مرجح هو ليس ما هو نفسه في تلك المرتبة من شئانية فلو كان مراده انه لا بد في
الحكم السلب من تصور اخر مع تصور الانسان فسلم لك انه لا يفيد سلماً لكن لا يلزم من ذلك انه يكرن عيناً له فانه كما لا بد
للسلب من امر اخر سوى ذات الانسان كذلك لا بد للايجاب من قيام مبدء الفرسية به فلا يثبت بذلك ما هو بصدده من ان
الوجود تمام الاشياء قوله وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته الى اخره قد عرفت ان الخلق النفس الامر به لا يقتضيه الا
التحاده في مرتبة الذات فعدم الاتحاد كان للمغايرة فلا يلزم عينية الوجود للاشياء على انه معارض بقولنا الوجود من حيث هو
هو ليس عينا للاشياء كما لا بد لا يحجب شيء شيء من زيادة شيء في مرتبة الحكم عنه وفي مرتبة الوجود ليس النفس الوجود والا لزم
التركيب ولعل خياله الفاسد ان لم يصادف عباراته السابقة الى الواجب لما كان هو الوجود فينبغي ان يكون وجود جميع الاشياء فيكون
في مرتبة ذاته وجود الفرس والغنم والاشياء لا يكون فيه عدم شيء اصلاً ولا يخفى عليك ان هذه مغالطة فان مراده من الوجود تمام
مفهومه للكل او الخرج من خبر ثمانية او الوجود المطلق الشخصي كما هو موعود المصنف اما على الاول فليس هو وجود شيء من الاشياء كما ان
الانسان ليس مرجح كليته واطلاقه زيدا ولا عمراً واما على الثاني فظاهر فان وجود زيد ليس وجود عمر وبداية والتمام
ذلك والتمام ان زيدا عمر ومردود بالبداية واما على الثالث فانه يكون بمنزلة الهيولان والهيولان في مرتبة ذاتها مبهمة ليس

هذه شيعة أهل العلم على أن القول بالوجود المطلق الشك في بطلان ما وقوله والسلب عن غير الاقصورات الاشياء هذا ادعاء محض
فإن العلم أن الانسان والفرسية والحمارية مسلوقة عن الله تعالى لا اقصوراتها وقد عرفت أن ما قاله السابق لا يتم انتهى بعض كلامنا
المشتغل على جوهه عديم من الرد على كلامه وأما قوله فاذن لما كان جوده نقا وجود كل الاشياء المحفزة على ما يظهر من الأصول
المتقدمة أنه كما أن وجود الانسان مثلا وجود الحيوان والجسم الناقص والجسم عينه أنه يصدق بوجوده ان الحيوان موجود مثلا وي
يترتب عليه آثار الحيوانية ويقال أنه حيوان كذا واجب الوجود تعالى شأنه فأنه وجود جميع الاشياء ويصدق عليه في ذاته معاني جميع الاشياء
ويترتب عليه آثارها مجزا فإيرها وح لا شك أنها باطن بالبداهة كما يحكم به عقل كل عاقل الا الملاحدة المتصوفة الموحدة لغرضهم
الذين هم أعداء العقل كيف يجوز العاقل أن الوجود الواجب تعالى في حالة واحد مصدر اشياء متضادة ويقول أنه تعالى مبين لا شيء
واحد واصفر معا وهكذا الانسان وفرس وحمار فكيف خسر معا هل هذا الامكانية وسفسطة بحيث يابى عن الكثرة الفجيرة والشيعة
القول في ابطال هذا المسلك السخيف في كتابنا المذكور على وجه لا يستبعد احد على الظاهر ثم لا يعلم اما قوله فعقله لجميع ما سواه
سابق على جميع ما سواه الخ يعني أن الامر لهم في هذا المقام هو طريق تصويتهم علم الواجب تعالى بالممكنات على الممكنات بحيث لا يحتاج
الى لقول بالصود ومخوها وهذا على هذا المسلك ثبت بلا ارتكاب احد من المخدرات ولا يخفى عليك ما فيها فأنقول ان جميع
الاشياء التي لا تتغير بغيره مع وجود الواجب اما هو الذي على هذا النظام والحكم والمصالح التي نشاهد في كل واحد من المخلوقات بالنظر
الى نفسه وبالنظر الى غيره ان لا على الاولى ان لا يلزم القول باقتضاء تقدم علم الواجب عليه ايضا لانه مقتضى هذا النظام والمصالح كما هو
معتبر ايضا وايضا هذا على هذا المسلك غير متصور فضلا عن ان كان ولا يلزم تقدم العلم على الذات ايضا متعرف وعلى الثاني يلزم
العمل على الله تعالى وايضا كيف يجوز العاقل أن الواجب تعالى مع كمال بساطة جبال شواهد وبجوار متلاطمة وسموات ذات أبراج و
ارض ذات فجاج هل هذا الاقوال من احقر اخلاطه بسبب الانزواء والرياضات وسلب تمام لته بسبب جد الاجرة السوداء و
والخيالات الفاسدة واذ لم يكن كذلك فلا بد ان يكون لعله تعبه هذه الامور كيفية اخر دون ما ارتكبه وقصر على هذا السؤال
عبارة الباقية فانك اذا حكمت العقل السليم وخرجت عن رتبة التقليد وجدت حاكما على ان عباراته الفاظ ليست لها معاني
اصلا يريد بطلاقة لسانها اظهار فضله وتسخير قلوب مريد به لغير فعلية وعليم له يستمر والحق أن لا ريب في أنه قد
تجبر واختصه وبراهين لا يحصى أنه تعالى عالم بالاشياء كيف من اتصف بنفسه يعلم ان الذي ادعى الاشياء وانادها واولادها
من العدم الى الوجود سواء كان العدم زمانيا او ذاتيا يعلم تلك الاشياء بحقيقةها ولوازمها قبل إيجادها سيما وقد كانت على الترتيب
والنظام ونظامها اشرف النظامات وترتيبها احسن الترتيب والاما امكر اعطاه الوجود لها فالعلمة لا محالة غير ما يعتقد عليها و
قد عرفت ان كل مرتبة في اثنائه علمه بالاشياء بشيء من مجموع كونه كصورا وعقل نفوس ونفس الاشياء فذلك لقصور نظر وضعف
عقله والراست في الحكمة الالهية من اثبات علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفضيلها في مرتبة ذاته السع على جميع اللوازم والحوار
وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده وهم الذين تشبهوا باذيال اهل العصمة والطهارة فاقول عباده ازمة التحقيق
اعلم رحمك الله تعالى ان قد فارج التحقيق انه تعالى شأنه عالم بالاشياء فليست الضرورة داعيننا الى ادراك كيفية هذا العلم
فانه لم يحسن ادراك هذه الكيفية عقلا ولا نقلا فمن ثبوت اعتقاد جاز ما أنه قد علم بالاشياء والجملة والممكنات العلمية كيفية هذا العلم حاصلها
الاشياء او من قبل فهم الجواب عنه بالاسم العلم باقتضاء من حصوله او حصوله في علمه الحاصل وببرهان لا يجوز ان يكون
ذات الواجب صالحة لان يكون مفيدا لانكشاف الاشياء بعد واقفان الى شيء اخر وهذا ليس بعيد الا ترى ان كل موجود فهو غاية
موجود بوجوده والواجب الوجود موجود بدون وجوده وهكذا كل قادر ومريد وحى وشئ ذلك فلم لا يجوز كون عالمنا
بالاشياء بدون علمه لانك لا تقنع مادة هذا الاستبعاد هو الصورة التي قالوا بها انما سموها بالمراد تغليظ القول

فان تبادر من الصورة ان الصورة عبارة عن شبهة مثالي ينتقش في الذهب كصورة الصلوة التي يتصورها المصليون على الارض
والقراطين هذه الصورة تكون الاله الملاحظ الموجد الخارجية كما يكون الشبه المثالي اللوحى الاله لا دراك في الصلوة بوجه
ومن هنا ينشأ عدم الاستيعاق ولو بهم في باب كون الصلوة مبدء انكشاف لذات الصلوة اما النظر الدقيق فيحكم حكما جازما ان
ادراكه كذا يد مثالا ليس بانتقاش صورته الخاصة الملونة بل هو خاص وغيره من العوارض الشخصية كيف لو كان كذلك لزم ان
يكون بطور اللامع محالا للصورة كثيرة من الاعراض المتضادة والحوادث المتباينة المتكونة بالواحد مختلفا و لزم ان يحسن من تلك النقوش
لوانشئ راسا احد اتفاقا و لزم ان يكون بحسب كثرة الادراكات كثرة الصلوة فيلزم ان ينتقش بعضها فوق بعض بحيث يود
الى الخاط وعدم امتياز بعض المعلومات ببعض ولعل بعض مريد الفلاسفة انظر في كلامنا هذا بعينها الى عدم وصول
فهمنا الى ما هو مقصود الحكماء من الصلوة وحصولها في الالذهان ويقول ان حصول الصلوة ليس الا في القوم المودعة
في المواضع المخصصة من بطون الدماغ وغيره وهذه القوم من الاعراض الغير المحسوسة فنقول في جوابه انا لا نخاف لومة لائم و
نقول الحق الحق بالاتباع وانما مقصودنا من هذا الكلام بيان ان القول بالصورة لا صورة له فالابتداء من الصلوة التي تصلح لان تكون
مبدء انكشاف الموجد الخارجى هو ان يكون كالمثال المزبور والصلوة على هذه الصنعة ليست بمحققه كما عرفت واذ عرفت ذلك
فقد عرفت ان الصلوة التي قالوا بها انما هي عبارة عن المعنى العقلي الذي ليس بينه وبين المعلق الموجود الخارج علاوة اتحاد
لانفكاك كل واحد منهما عن الاخر في الوجود فانه قد يكون المعنى العقلي متحققا مع كون المعلق معدوما وبالعكس فيكون
هذا المعنى عرضا والمعلق قد يكون جوهر او لو كان يصلح هذا المعنى لان يكون انكشاف الموجود الخارجى فاما الاستبعاد
كون الوجود على مبدء انكشاف لمعلولا فمع هذه العلاقة القوية التي لا يمكن مع هذه العلاقة وجود المعلقات بدو العلل
بجلاء المعنى الذي قالوا له وسموه بالصورة فانه قد عرفت ان بين هذا المعنى وبين الموجود الخارجى ليس لزوما اصلا فضلا عن
الاتحاد وتوיד ما قلنا في الضار عليه السلام الله تبارك وتعالى علمه لا جهل فيه وحيوة لا موت فيه ونور لا ظلمة فيه فالعلم
عبارة عن مبدء الانكشاف فلو لم يكن ذلك الواجب بنفسها مبدء لانكشاف الاشياء لم يصح حمل العلم عليه تعالى وهذا ظاهر وعن
الحسين بن خالد قال قلت للرضا عليه السلام ان قوما يقولون انه عز وجل لم يزل عالما بعلمه وقادر بقدرته وحييا بحيوة فقال عليه
من قال ذلك ودان به فقد اتخذ مع الله الهة اخرى وليس من ذلك شيئا على شيء ثم قال عليه السلام لم يزل الله عز وجل عالما قادرا حيا
قد بيا سمعنا بصير الذات تعالى عما يقول المشركون والمشتبهون علوا كبيرا في ههنا استبعاد الآخر وهو الشخص البسيط كيف
يكون مبدء الانكشاف جميع الاشياء المتباينة ويمكن دفعه بانه اذا جوزنا ان يكون الشيء للمباني بحسب الخصوصية مبدء الانكشاف
لمبانيه فلم لا يجوز ان يكون مبدء انكشاف كل شئ عيني ببنية وبغير ذلك تلك الخصوصية اعني العلية للطفة مثلا كيف تفعل
لنحاطة ادراكية ينكشف بها امور كثيرة دفعة فانا نعلم افراد الانسان مثلا سولو كانوا موجودين او لم يوجدوا بعد بانهم
اجسام نامية حساسة ناطقة مثلا فما الاستيعاق في ان يكون خصوصية ذات الواجب بحيث نصير مبدء الانكشاف جميع معلق
من جميع الوجوه مع ان الاستيعاق لا يقف على عدم علمه تعالى الاشياء المبهرين عليه بل لا نل قطعية كالمرة خاتمة في
علمه تع نسبتا لجميع الاشياء فاعلم انه اذا ثبت انه في عالم في الجملة فنقول انه تعالى عالم بجميع الاشياء لا علمه في الجملة من مقتضى ذات
بلا خلاف ولا يلزم افتقاره الى علمه حادثا لعدم موقديم سق ذاته تعالى وهو ايضا فعل اختياري مسبوق بالعلم هذا خلف و
اذا كان هذا العلم من مقتضى ذاته لزم ان يكون العلم بجميع الاشياء من مقتضى ذاته لانه لا يمكن الفرق بين علمه تعالى وبين العلم بالاشياء
دور بعض استواء نسبتها اليه فلو كانت صورته كون جميع ما معلومنا لا ترى ان من يقدر من سكان مكة فضا على ان يعلم ما في
القبين مثلا فنو قد لا محالة على علم ما في الاندلس مثلا والفرق تحكما ومكابرة وايضا قد سبق وان بدرجة التحقيق ان

فانما يكون علمه بنسبة
جميع الاشياء

كتبهم ان مراتب العلم تفصيل اربع الاولى ما يعبر به بالعلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصفة والعقول
عند الحكماء فالعلم الذي هو اول المخلوقات حاضريته مع ما هو يكون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيل بالنسبة الى
العلم الاجمالي الذي هو غير ذاته وبسيط بالقياس اليه في مراتب وانيه ما يعبر عنه في الشريعة بالروح المحفوظ والنفس الكلية عند الصفة
وبالتفصيل الفيزيائية المجردة عند الحكماء فالروح المحفوظ حاضريته مع ما ينتشر فيه من صور الكليات عند الواجب تعالى فهو علم تفصيل بالنسبة
الى المرتبتين اللتين فوقهما فانه ان كتاب الحروف والاشياء وهو القوم الحجابانية التي ينتشر فيها صور الحيزيات المادية وهي
المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية والحق والباطن والوجودات فانها عند واجب الوجود مرتبة الابدان فالحاصل ان جميع
الموجودات سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت صور ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذاتها ولوازمها واعتبارها
عنده تعالى وتقدس في مرتبة الابدان فلهذا علم باعبار ومعلومات باعتبار فان وجودها في نفسها هو وجودها له كما ان وجود
العرض في نفسه هو وجوده له الا ان وجود العرض المحل بالقبول ووجوده له باعتبار العقل وهذا معنى قول الشافعي ان
علمه تعالى بذاته نفس ذاته ومعلوماته نفسها انتهى اقوال كلامهم هذا لا يخول امر وجه صواب وان لم يكن بجميع الوجوه صايبا
الكافي باسناده عن عبد الله عليه السلام قال قال الله تعالى لعلي بن ابي طالب علم اظهر عليه ملكته وانيه ورسالة وانيه
علمنا وعلمنا استاثر به فاذا بدا لله في شئ علمه اعلمنا ذلك وعرض على الائمة الذين كانوا من قبلنا صلوات الله عليهم وايضا
عنه عليه السلام قال ان الله عز وجل علمين علم اعلم لم يطع عليه احد من خلقه وعلم ابدا الى الملك ملكته ورسالة فابدا الى
ملكته ورسالة فلهذا العلم والبيان امثال ذلك فمن هنا ثبت تعدد علمه تعالى اما التفصيل المتقدم فلا يستبعد ولا سبيل الى الاذعان
ببليضا والله يعلم اعلم رحمتك الله تعالى ان من اهم ما يقتضيه ذكره هذا المقام ويستوجب بسط الكلام لتنقيح المرام هو مسألة البداء
التي قالها العلماء الاعلاء لا يقولون ائمة الامام عليهم السلام فنقول البداء من وادى اللغة بمعنى ظهور راء لم يكن يقان له وفي
هذا الامر بداء اي نشأ له فيه راي كما ذكره الجوهري فان ذلك يشكل القول بذلك في جواب الحق تعالى لا يستلزم احد وث علمه
يشبه بعد جملة وهذا محال ولهذا اشتهر كثير من المخالفين على الامامية وذلك نظر الظاهر للفظ من غير تحقيق لمرامهم فنقول
في الجواب بالله التوفيق ان تشييعات المخالفين علينا اما باعتبار المعنى الظاهر للفظ البداء كما هو الظاهر اما باعتبار ان لفظ
البداء لم يطلق في الشرع على علمه او فعله تعالى واما باعتبار عدم صحة المعنى المجازي بالنسبة اليه تعالى اما التشييع باعتبار الاول فندفع
فالجواب علم الامام لا يذهب اليه وكيف وقد نطقت اخبار الائمة عليهم السلام واقوال ائمة امامية على خلافه وفي كتاب السجدة
ابن بابويه باسناده عن الحسين بن بشير عن ابي الحسن علي بن موالى عن الصادق عليه السلام قال سئلته اي علم الله الشئ الذي لم يكن ان لو
كان كيف كان يكون او لا يعلم الا ما يكون فقال ان الله تعالى هو العالم بالاشياء قبل كور الاشياء قال عز وجل انما كنا نستنسخ
ما كنتم تعملون وقال لاهل النار ولورث العاد والمافوا عنه وانهم كاذبون فقد علم عز وجل انه لو لم يورثهم لعاد والمافوا
وقال للملائكة انما قالت اتجمل فيهما من هيند فيهما ويسفك الدماء ونحن نستج بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا
تعلمون فلم يزل الله عز وجل علمه سابقا للاشياء قبل ما قبل ان يخلقها تبارك وتعالى علوا كبيرا خلق الاشياء وعلمه
بها سابقا لها كما شاء كذلك لم يزل رينا علمها سميعا بصيرا وايضا فيه وفي العيون باسناده عن الهروي قال سئل لما من
الرضا عليه السلام في خبر طويل عن قوله تعالى ليلوكم اليكم احسن عملا فقال عليه السلام انه عز وجل خلق خلقه ليلوهم بتكليف
طاعته وعبادته لا على سبيل الامتحان والتجربة لانهم يزل عليهم اكل شئ وايضا فيه باسناده عن ابي علي الفصاح قال كنت
عند ابي عبد الله عليه السلام فقلت الحمد لله منتهى علمه فقال لا تقل ذلك فانه ليس لعلمه منتهى وايضا فيه عن بن
حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ارايت ما كان وما هو كائن الى يوم القيامة اليس كان في علم الله تعالى قال

مسئلة البداء

التأمل يظهر ان مراده ان المراد بالبداء الذي قال به الامامية هو: حادث الامور واعدادها على طبق المصلحة وظهور اسبابها فتمام
 يظهر ويحقق المصلحة في جوب شيء عاوضي شيء او يجزئه وان ظهر المصلحة من جهة صلاة الرحم او الصدقات او الدعاء
 في قطويع غير مريد مثلاً طوله وان ظهر المصلحة في خلاف ذلك يعكس الامر فتنسج الحال على ذلك المنوال في جميع الامور فان قيل القول
 بالحدوث الامور بحسب ظهور المصالح واحداثها بحسب ظهور خلافها يدعى على انه ما ظهر لله تعالى لم يكن ظاهراً من
 قبل فليس محله تعالى قلنا ليس مرادنا من الظهور الا التحقيق والوجود والمخرج من البسطة الى الانية واطلاق الظهور على الوجود
 بعد عدم شايع وعلى تقدير عدم الشايع فلا امتناع لاستعماله في هذا المعنى مجازاً لا يقال اسباب الامور ايضاً من الله تعالى فلا معنى
 لتبديل الحداث بتبديل الاسباب لاننا نقول افعالنا الاختيارية وكذا افعال البهائم اذا كانت اختيارية وكذا ما يقوله من تلك
 الافعال لاننا مستندة بالذات الى الله تعالى لما سيظهر انشاء الله تعالى حينئذ لاننا لانسلم ان جميع اسباب المصالح والمفاسد
 من قبل الله تعالى ومن هنا ظهر ان القول بالبداء بهذا المعنى بعينه القول باختياره نعم في افعاله وعلى هذا يتفرع اكثر احكامه
 الشرع من النسخ وتبديل الشرايع وارسال الرسل والترغيب في العبادات والنهي عن المحرمات والحث على الدعاء والصدقات
 وصلاة الرحم وكل هذه الامور من ضروريات الاسلام فمن لا يسلم البداء بهذا المعنى فينبغي ان ينكر كل تلك الامور واذا انكر
 تلك الامور ومن كفر الكفرة الفجرة نفوذ بالله منه ولو لا العامة ايضاً يقولون بمعنى البداء بهذا المعنى لكم ناهم لانكارهم
 حينئذ لما هو من ضروريات الدين لكن سيظهر انهم انهم يعترفون بذلك قال السيد المرتضى علم الهدى في جواب مسائل
 اهل آل البيت ان المراد بالبداء النسخ وادعى انه ليس بخارج عن معنى اللغوي في كلامه هذا ايضاً يدل على برائة علماء الامامية عن انشاء
 البداء بالمعنى اللغوي اليه تعالى وقال الشيخ جعفر النعماني في كتاب الغيبة بيد ارباب بعض اخبار البداء الوجه في هذه الاخبار
 ان نفي ذلك صححت انه لا يمنع ان يكون النسخ قد وقع في هذا الزمان في الاوقات التي ذكرت فلما احتجوا بما تجددت فيه المصلحة
 واقضت الحاجة الى ذلك في الخروج من ذلك فيكون الوقت الاول وكل وقت يجوز ان يخرج منه طابان لا يتجدد ما يقتضيه
 المصلحة لا يخير الى ان يحل الوقت الذي لا يغير شيء ويكون محتوماً على هذا ما روي في تأخير الاعمار عن اوقاتها والزيادة
 في رأتها الى عاقبة الدنيا لا ارحام وما روي في تأخير الاعمار عن اوقاتها الى ما قبله عند الطول وتقطع الرحم وغير ذلك هو
 او كان عالماً بالامرين ولا يمنع ان يكون احدهما معلوماً في طوله واخره لا سيما وهذه الجملة كما نلاحظ في ما بين اهل العدل
 وعنه ابن ابي ابي القاسم مروي من اخبارنا المتضمنة لنفي البداء ويبين ان معنى النسخ على ما يريد لا جميع اهل العدل فيما
 يجوز فيه النسخ او تغير شروطه ان كان طريقه بالخبر والكتابات لان البداء الذي هو الظهور فلا يمنع ان يظهر لنا من
 افعال الله نعم ما كنا نظن خلافه او نعلمه ولا فلم شرطه فمرجى لك ما رواه سعد بن ابي عيسى عن البرنظي عن ابي الحسن
 الرضا عليه السلام قال علي بن الحسين وعلي بن ابي طالب قيله ومحمد بن علي وجعفر بن محمد كلف لنا في الحديث مع هذا
 الانية يجوز الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب فاما من قال باننا لا يعلم الشيء الا بعد كونه وقد كفر وخرج
 عن التوحيد وقد روى سعد بن عبيد عن ابي الهاشم الجعفي قال قال محمد بن سالم الارمني ابا محمد العسكري عليه السلام
 عن قول الله عز وجل يحول الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب فقال ابو محمد وهل يجوز الا ما كان ويثبت الا ما كان
 فقلت في نفسي هذا اخلاف ما يقول هشام بن الحكم انه لا يعلم الشيء حتى يكون فطر الى ابو محمد عليه السلام فقال تعالى
 الجبار العالم بالاشياء قبل كونها والحديث مختصر والوجه في هذه الاخبار ما ذكره من تغير المصلحة فيه واقتضاءها
 الامر الوقت اخر على ما بيناه دون ظهور الامر له تعالى فانا لا نقول ولا يجوز ان يكون الله عز وجل اكلوا كبراً فان قيل هذا يؤيد
 الى ان لا نشق بشيء من اخبار الله تعالى قلنا الاخبار على ضربين ضرب لا يجوز فيه التغير في خبراته فانا نقطع عليها العلمنا بانه

بأنه لا يجوز أن يتغير الخبر في نفسه كالأخبار عن صفات الله وعن الكائنات فيما مضى وكالأخبار بأنه يثبت للمؤمنين والضرب الآخر هو ما يجوز تغيره في نفسه لتغير المصلحة عند تغير شروطه فالتأخر في جميع ذلك كالأخبار عن الحوادث في المستقبل إلا أن يرد الخبر على وجه يعلم أن خبره لا يتغير فمقطع بكونه ولا جاز ذلك قرننا بحتمه بكثير من الخبرات فاعلمنا أنه مما لا يتغير فعند ذلك نقطع به أنه كلامه على الله مقامه وهذا العبارة كما ترى تنادي بأعلى صوت باتفاق الإمامية بل جميع العدالة على امتناع البداء بالمعنى المتعارف في حق تعالى وما قاله الشيخ هو بعينه حاصل كلام الصدوق كما عرفت بل يؤول كلام السيد المرتضى رحمه الله أيضاً إليه لأن النسخ بالمعنى اللغو اعتمد من النسخ الاصطلاحي المخصوص بالشرعيات فلعن مقصود السيد أن المراد بالبداء هو النسخ اللغو الذي هو مضمون محو الله ما يشاء ويثبت وعند أم الكتاب وهذا هو نفس القول بدوام اختياره تعالى واقتداره في جميع الأمور فتأمل والفرق بين كلامي الصدوق والشيخ إنما هو باعتبار أن الصدوق أخذ البداء المسند إلى الله تعالى بعينه ظهور أسباب بعض الكائنات وخروجها عن العدم إلى الوجود عند تعالى كماله وقوله ومحق ظهر الله تعالى ذكره مرجعاً صفة زاحق عمر الخرماني قال وهذا أقرب إلى المعنى المتعارف للبداء المستفاد من كلام الجوهري والشيخ أخذ هذا الظهور بالنسبة إلى الجاهل كما يدل عليه قوله فلا يمنع أن يظهر لنا من أفعال الله تعالى ما كنا نظن خلافه وهذا النسب آخرى مرجعاً المعنى لكن بعيد من حيث اللفظ لا سيما نظر إلى قوله عليه السلام ما بدأ الله كما بدأ الخلق والسيد الدمامي نبراس الضياء أن البداء منزلة في التكوين منزلة النسخ في التشريع فما في أمر التشريع الأحكام التكليفية نسخ فهو الأمر التكويني والمكونات الزمانية بدأ فالشيء كانه بدأ تشريعي والبداء كانه نسخ تكويني ولا بد من القضاء ولا بالنسبة إلى الجاهل بل قدس الحق والمفارقة المحضة من مبداء المقدس شيء وفي متن الدر الذي هو ظرف مطلق الحصول القار والنيات البات ووعاء عالم الوجود كله وإنما البداء والقدر في امتداد الزمان الذي هو أوفق التقدير والصدق وظرف التدرج والتعاقب بالنسبة إلى الكائنات الزمانية ومن في عالم الزمان والمكان وأقليم المادة لا وطبيعته وكما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم الشرعي وانقطاع استمراره لا دفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع فكذا الحقيقة البداء عند الفحص المبالغ اثبات استمرار الأمر التكويني وانتهاء اتصال الأفاضة ومن جعل إلى تحديد زمان الكون وتخصيص وقت الأفاضة لا أنه ارتفاع المعلول كاش عن وقت كونه وبطلانه في حد حصوله انتهى وهذا أيضاً يدل أن البداء المسند إليه تعالى عند الشيعة ليس بالمعنى اللغو لكن يدعيه أن هذا التوجيه للبداء والحكم بكونه نسخاً تكوينياً إنما ينطبق على بعض أفراد البداء كما عدم زيد بعد إيجابه وتوسعة الرزق بعد تضيقه ولا يشمل كثيراً من أفراد البداء كالزيادة في العمر فنقيصه عما كان مقرباً من قبل وهو ما كان مثبتاً في اللوح واثبات ما لم يكن من الكائنات المستقبلية قبل كونها لأن النسخ على ما هو المشهور إنما يكون بعد فعل ما سينسخ إلا أن يقال أن كلام السيد مبني على ما ذهب إليه الشيخ المفيد رحمه الله من إيجابنا من جواز النسخ قبل وقت الفعل أو على ما هو المشهور بين الإمامية من اشتراط حضور وقت الفعل وإن لم يفعل والله يعلم ما باقي كلامه فهو جار على دأبه ولا عذر لنا عنه حقيق وقال بعض الأفاضل وإعلمه صدر الدين الشيرازي في شرحه على الكافي أن القول بالمنطق الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيفع من الأمور دفعة واحدة لعدم تنامي تلك الأمور بل إنما تنتشر فيها الحوادث شيئاً فشيئاً وجملة فجملة مع أسبابها وأعلامها على نهج مستمر في نظام مستقر فأما يحدث في عالم الكون والفساد فأنما هو من لوازم حركات الأفلاك المسخرة لله تعالى ونتائج بركانها فهي تعلم أنه كلما كان كذا كان كذا فالحاصل لها العلم بأسباب حدوث أمر ما في هذا العالم حكمت بوقوعه فيه فينتشر فيها ذلك الحكم وتبعاً لآخر بعض الأسباب لموجب لوقوع الحادث على خلاف ما تجب بقتية الأسباب لولا ذلك السبب ولم يحصل لها العلم بذلك بعد اطلاعها على سبب ذلك السبب ثم لما جاء أو أنه واطلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الأول فيعبر عنها فنشأ الحكم السابق ويثبت الحكم الآخر مثلاً ما حصل لها العلم بموت زيد بمريض

كأن أولئك كذا الأسباب تقتضيه ذلك ولم يحصل لها العلم بتقديره الذي سياتي به قبل ذلك الوقت لعدم صلاحها على
 أسباب التصديق بعد ثم علمت وكان موته بتلك الأسباب مشروطاً بأن لا يتصدق فتحكم أولاً بالموت أو ثانياً بالبرء وإذا كانت
 الأسباب لوقوع امر ولا وقوعه مستكفية ولم يحصل لها العلم برجحان أحدهما بعد عدم محجج أو أن سبب ذلك الرجحان بعد كان
 لها التردد في وقوع ذلك الأمر ولا وقوعه فيقتضي في الوقوع تارة والادوقع أخر فهذا السبب المبدء والحجج والاثبات
 والتردد وأمثال ذلك في أمور العالم فإذا انصلت بتلك القوى نفس الشيء أو الأمام عليهم السلام وقرأ فيها بعض تلك الأمور
 فله أن يخبر بما رآه بعين قلبه أو شاهد به بؤر بصيرة أو سمع بأذن قلبه وأما نسبة ذلك كله إلى الله تعالى فلا بد أن كل ما يجري في
 العالم المملوك في أنما يجري بإرادة الله تعالى بل فعلهم بعينه فعل الله سبحانه حيث أنهم لا يعصون الله تعالى ما أمرهم ويفعلون
 ما يؤمرون إذ لا داعي لهم على الفعل إلا إرادة الله عز وجل لا إله إلا هو في إرادته تعالى ومثالهم كمثل الحواس الإنسان كلها
 هم بأمر محسوس امتثلت الحواس لما هم به فكل كتاب يكون في هذه الألواح والصحف فهو أيضاً مكتوب بالله عز وجل بعد قضاء
 السابق المكتوب بقلمه الأول فيصير أن يوصف الله عز وجل نفسه بامثال ذلك بهذا الاعتبار وإن كان مثل هذه الأمور يشعر
 بالتغير والسنوح وهو سبحانه منزه عنه فإن كلما وجد أو سبوجد فهو غير خارج عن عالم ربوبيته انتهى لا يخفى عليك أن كلامه
 هذا وإن دل على ما نحن بصدد من عدم جواز اسناد المبدء إلى الله تعالى لكن توافقه للقواعد الإسلامية مرجح إثباته
 للأولئك القوة الداركة وعلمها بالحوادث اليومية وكونها بمنزلة الحواس الواجب تعالى وأيضاً نفوس الأنبياء والأوصياء بتلك
 القوى الفلسفية وقرأتها فيها وجواز أخبارهم بما رآه ويعينون قلوبهم أو سمعوا بأذانهم كما قال العسير جداً وقال بعض
 المحققين تحقيق القول في المبدء أن الأمور كلها عامها وخاصها مطلقها ومقيدها مشيخها وفاسدها ومنهاتها وكما أنها وأخبارها
 وإنشاءاتها بحيث لا يشك عندها شيء منمنقشة في اللوح والقائض منه على الملائكة والنفوس العلوية والنفوس السفلية قد
 يكون الأمر العام المطلق أو المنسوخ حسب مقتضيه الحكمة الكاملة من الفيضان في ذلك الوقت ويتأخر المبدء في الوقت
 تقتضيه الحكمة فيضائه فيه وهذه النفوس العلوية وما يشبهها ويعبر عنها بكتاب المحسوسات والمبدء عبارة عن هذه
 الغير في ذلك الكتاب ولا يخفى عليك من أن هذا الكلام لكن الخبر بان كتاب الحواس والاثبات إنما هو تلك النفوس عير مخالفة
 للاحتياط أيضاً لا يرفيه التعرض لبيان وجه اسناد المبدء إلى تعالى ولعل المظهر وقال مولانا المجلسي في البحار بعد نقل
 أقوال العلماء في المبدء ولما ذكرنا ما هو لنا من الإيات والأخبار بحيث تدل عليه المنصوص الصريح ولا تباذ عنه القول الصحيح
 فنقول وبالله التوفيق أنهم عليهم السلام إنما بالغوا في المبدء رد على اليهود الذين يقولون إن الله قد فرغ من الأمر يوم النطق
 وبعض المقرئين الذين يقولون إن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هو عليه إلا أن معاد بنياناً وحيواناً وإنساناً ولم
 خلق آدم على خلق أولاده والتقدم إنما يقع في ظهورها لا في حدوثها ووجودها وإنما اخذوا هذه المقالة من أصحاب المكون و
 الظهور من الفلاسفة وعلى بعض الفلاسفة الثقاتين بالعقول والنفوس الفلكية وبأن الله تعالى لم يثر حقيقة الأولى والعقل الأول
 بغير نوع من ملكه وينسب الحوادث إلى نفسه فنقوا ذلك وأثبتوا أنه تم كل يوم شيئاً من عدم شيء واحد آخر فاما شخص واحد آخر غير ذلك ولما تكرر
 للعبا التصريح بالله ومسلته وطاعته والقرآن البياض لمق دنياهم وعقباهم ولا يرجع عند التصديق على الفقراء وصلوة الأرحام وبالطاهر
 المقرة والأحسان ما وعدوا عليها من طول العمر وزيادة الزرة وغير ذلك ثم أعلم الإيات والخبر تدل على أن الله تعالى خلق لوحيد
 أثبت فيها ما لا يخفى من الكلمات أحدهما اللوح المحفوظ الذي لا تغير فيه أصلاً وهو مطابق لعلمه تعالى والآخر لوح المحسوسات والاثبات
 ثبت فيه شيئاً ثم عجزوا بحكم كثيرة لا يخفى على أولي الألباب مثلاً يكتب فيه اسم زيد حسن نذ ومعهناه أن مقتضى الحكمة
 أن يكون عمره كذا إذا لم يفعل ما يقتضيه طول الوقت فإذا وصل الرحم مثلاً يحسب الحسن ويكتب مكاسبه وإذا قطع كذا

يعفون

كمال التوحيد والعناية من اعظم الاسباب والدواعي الى عبادة الرب تعالى كما عرفت ولكن اقوله ما عظم الله بمثل
البداء يحتمل الوجهين وان كان الاول فيه اظهر واما قول الصادق عليه السلام في الخبر ما فتر وعين الكلام فيه فلما لم يضر
من ان اكثر مصالح العباد موقوفة على القول بالبداء اذ لو اعتقدوا ان كل ما قدر في الازل فلا بد من وقوعه حتى الماد عوا الله في
شيء من مطالبهم وما تضرعوا اليه وما استكانوا اليه ولا خافوا منه ولا رجوا اليه الا انهم في ذلك مما قد اومأنا اليه اما هذه
الامور من قبيل الحساب المقدرة في الازل ان يقع الامر بها لا بد منها فاما الواصل اليه عقول اكثر الخلق فظهر ان هذا اللوح
عليهم ما يقع فيه من المحررات اثباتا صلح لهم من كل شيء انتهى كلامه رحمه الله عليه لا يخفى عليك ان كلامه رحمه الله عليه في
تصوير البداء قريبا نقل قبيل ذلك من بعض المحققين والمتفاوت انما هو بالنظر الى ان لوح الحق والاثبات عند المحقق انما
هو تلك النفوس العلوية والسفلية دون معنى اخر بخلاف كلام مولانا الجلي في كلام الحق عند موجه اولى فان اخبار
الانبياء والاوصياء بامرهم اسنادهم البداء الى الله تعالى اذ اظهر خلاف ما اخبر به يدل على اخبارهم عاظم في البداء كما يجب
الفيضا من جانب الله تعالى ووجهه والهامه في اذ اظهر خلاف ذلك استحسن اسناد البداء الى الله تعالى وهذا المعنى لا يتفاد من مجرد
اثبات لوح الحق والاثبات والحكم يكون البداء انما هو باعتبار هذا اللوح كما فعله المولى في المجلس اما الحكم والمصالح التي ذكر في وضع
اللوحين فهو محله جار في مطلق البداء الذي قاله الطائفة الامامية سواء كان البداء من خلق اللوحين او الفيضات على التبع
الذي قال به المحقق ونحو ذلك واذا اتضح وظهر بنقل شطر من الاحاديث اقوال الاصحاب برأيتهم مما اعترض اليهم بعض المخالفين
من القول بالبداء بالمعنى اللغو وطعنوا به عليهم لاسيما الفخر الرازي فانه لعنه الله قال في بعض مصنفاته حاكي عن سليمان بن
جرير الرضائي وصنعوا القول بالبداء لشيعتهم فاذا قالوا انه سيكون لهم امر وشوكة ثم لا يكون الامر على ما اخبروا قالوا
بداء الله تعالى فيه وقال في موضع اخر قالت الرافضة البداء جاز على الله تعالى وهو لا يفتقد شيئا ثم يظهر له ان الامر بخلاف
ما اعتقدوا وتمسكوا فيه بقوله تعالى ما يشاء الله وهاذا ذكر عدم توجه تشنيعهم باعتبار اطلاق لفظ البداء على فعله تعالى
وهو انما من لشقوق الثلاثة التي وجه تشنيعهم محض فيها فنقول الطعن باعتبار هذا الاطلاق ليس بوجه فان مثل هذه
الالفاظ الحجازية الموهمة لبعض المعاني الباطلة قد وردت في القرآن الكريم واخبار الطرفين كقوله تعالى الله يستهزئ بهم ومكرا
وليبلوكم ولنعلم بيدا الله وخيب الله الذين ذكروا امتنع ذلك باعتبار هذا اللفظ لا يمتنع هذا بطريق اولي على انه قال
ابن الاثير في النهاية وهو من المخالفين في حديث الاقرع والابرص والاعشى بيد الله عز وجل ايريتهم اي قضى بذلك وهو معنى
البداء ههنا لان القضاء سابق والبداء استصواب شيء علم بعد ان لم يعلم وذلك على الله غير جائز انتهى بالجملة قد طرأت صحة
الاطلاق لفظ البداء باعتبار المعنى المجاز من هذا الحديث النبوي المنقول من طريقهم اما ان كان تشنيعهم باعتبار عدم صحة المعنى المجازي
بالنسبة الى الله تعالى وهذا هو الشق الثالث من الشقوق الثلاثة فمدفوع بالضرورة وان ان لم نفتقر بعد ما ذكرنا شطر امر الاحاديث واقوال
الاصحاب الى مزيد كلام لتوضيح المقام ودرجته هو انما لا نذكر هذا المطلب وجه اخر استبعادا وطبعا لمزيد الاجر والثواب
والله الهادي الى طريق الرشاد فنقول البداء المجاز الذي قال به اصحابنا يخل بعد التامل الى امرين الاول ان تقديرات الامور تتبدل
بتبدل المصالح والتكائن في بعض الاوقات الارض فان يحصل الاطلاع للانبياء والاوصياء عليهم الصلوة والسلام على تقدير ما يستقبل
بحسب تبدل المصالح وتدور ان يحصل النبي او الوصي العلم بهذا التبدل الذي يقع بعد قد يحصل له ايضا العلم بذلك ولكن ليس بمأمور
بأظهار التقدير الاول وهذا الاطلاع مما يباطل عنهم لوح الحق والاثبات واما بواسطة الملك او منبهج آخر والله يعلم وكلنا المتقدمين
ما اتفق عليه اراء العلماء من اهل الاسلام فالطعن على ذلك طعن بحسب الحقيقة على نفسه على جميع اهل الاسلام ولا يرتكب مثل هذا
الامر الشنيع الا من خبيث طينته من الحماقة والبلادة نفوذ بالله منها وان كنت قريب من ذلك فاستمع لما ساء عليك قال الله تعالى في سورة الزمر

لكل اجل كتاب يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ولا يخفى عليك ان هذه الآية بظاهرها تدل على نحو ما كان والاثبات ما لم يكن
عموما وهذا هو المطلوب وقال هذا التاج الملقب بامام المشككين في تفسيره في هذه الآية قوله لا يقول انها علمته في كل
شيء كما يقتضيه ظاهر اللفظ قالوا ان الله يحوي من الرزق ويؤيد فيه وكن القول في الاجل والسعادة والشفاعة والايمان والكفر
وهو مذهب عبيد بن مسعود ورواه جابر عن رسول الله صلى الله عليه واله والثاني انها خاصه في بعض الاشياء دون البعض
ففيها وجوه الاول ان المراد من المحي الاثبات نسخ الحكم المتقدم واثبات حكم اخر يدل على الاول الثاني انه يحوي من ديوان الحفظه ما
ليس بحسنه ولا سيئه لانهم مأمورون بكتابة كل قول وفعل ويثبت غير الثالث انه تعالى اراد بالمحي ان مراد به اثبات ذلك
الذنب في ديوانه فاذا تاب عنه محي ديوانه الرابع يحوي الله ما يشاء وهو من جاء لجله ويدع من لم يحج لجله ويثبت له الخاسر انه
تعالى يثبت في اول السنة فاذا مضت السنة محي واثبت كتابا اخر للمستقبل السادس يحوي نور القمر ويثبت نور الشمس السابع يحوي الانبياء
ويثبت الاخرة الثامن اثبت في الارض والسموات شيئا في الكتاب ثم يزليها بالثناء والصدق وفيه حث على الانقطاع
الى الله تعالى التاسع تغير احوال العبد فما مضى منها فمحى وما حصل من خسرانها لا يثبت العاشر يزلي ما يشاء من حكمه لا يطلع عليه
احد فهو المنفرد بالحكم كما يشاء وهو المستقل بالايجاد والاعدام والاحياء والاموات والافناء والافساد بحيث لا يطلع على فيه
احد من خلقه واعلم ان هذا الباب في مجال عظيم فان قال قائل الستم ترعون ان المقادير سابقه قد جفت به القلم فكيف
يستقيم مع هذا المعنى المحي الاثبات قلنا ذلك المحي الاثبات ايضا ما قد جفت به القلم فلا يحوي الا ما سبق في علمه وقضا
محى انتهى فالحمد لله على ما جرت المحي على لسان هذا الناصب في هذا الكلام حيث ذكر القول والاول والثالث والثامن والعاشر
من الوجوه التي ذكرها في القول الثاني وما ذكر من الاشكال والجواب اخيرا اوضح مما ذكرنا كما لا يخفى وقال العلامة الزمخشري
يحوي الله ما يشاء يسفح ما يستصوب بنسخه ويثبت بدله ما يرى المصلحة في اثباته ويتركه غير منسوخ وقيل يحوي من ديوان الحفظه
ما ليس بحسنه ولا سيئه لانهم مأمورون بكتابة كل قول وفعل ويثبت غير وقيل يحوي كثر التاثيرين ومعاصيهم بالتوبة
ويثبت ايمانهم وطاعتهم انتهى وهذا ايضا مشعر بما قلنا كما لا يخفى وفي جميع البيان هكذا قيل في المحي الاثبات اقوال اختلف
او ذلك في الاحكام من الناسخ والمنسوخ عن ابن عباس وقادة وابن زيد وابن جريج وهو اختيار ابو علي القاسم الثاني انه يحوي من كتاب الحفظه
المباحات وما لا يخبر فيه ويثبت ما فيه الجزاء من الطاعات والمعاصي عن الحسن والكلبي والفتح الحاف وابن عباس والجبائي -
الثالث انه يحوي ما يشاء من ذنوب المؤمنين فضلا فنية قطعها ما ويثبت ذنوب من يريد عقابه عدلا عن سعيد بن جبير
الرابع انه عام في كل شيء فيحوي من الرزق ويؤيد فيه ومن الاجل كذلك ويحوي السعادة والشفاعة ويشبهها عن عمر بن الخطاب
وابن مسعود والي وابيل وقادة وام الكتاب الذي اصل الكتاب الذي اثبت فيه المحادثات والكلمات روى ابو قتادة عن ابن
انه كان يقول اللهم ان كنت كتبت في الاشقياء فاشيئني في السعداء فانك يحوي ما يشاء ويثبت وعندك ام الكتاب انتهى
فهذا الكلام كما ترى يدل على ان عمر بن الخطاب الذي هو امام امام المشككين في غير من الصحابة كانوا اهلين بما نحن بصدد
وقال الله تعالى هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مستمعه هذه الآية في التفاسير واجل ذكره حضرت بالصفه
ولذلك استغنى عن تقدير الخبر والاستيناف به لتعظيمه وانك تذكر وصفه بانه مستمعي مثبت معين لا يقبل التغير انتهى و
قال مولانا الطبرسي في تفسيره روى عطاء عن ابن عباس قال قضى اجلا من يولد الى مماته واجل مستمعه من الممات الى المبعث لا يطلع
ميقاته احد سواه فاذا كان الرجل صالحا واصل رحمة نراذ الله تعالى في اجل الحيق من اجل الممات الى المبعث واذا كان غير صالح
ولا واصل نقضه الله من اجل الحيق وزاد في اجل المبعث قال وذلك قوله كما يعبر من معتزلة فيقص من عمره الا في كتاب ثم
قال بعد كلام والاصل الاجل هو الوقت فاجل الحيق هو الوقت الذي يكون الحيق طحل الموت او القتل هو الوقت الذي يحدث فيه الموت

او القتل وما يعلم الله تعالى ان الكلف يعثر اليه لولم يقتل لاسيما جلا حقيقة ويجوز ان يسمى ذلك مجازا وما جاء في الاخبار
من ان صلة الرحم تزيد في العمر والصدقة تزيد في الاجل والله تعالى زاد في احوال قوم بولس وما اشبه ذلك فلا مانع من
ذلك انتهى فهذا التصديق على ثبوت التغير في بعض الامور المقدسة بلا تكبر من احد وايضا قال الله تعالى وما يعتمر من معتمر ولا
ينقص من عمره الا في كتب قال العلامة الفخري بعد كلام وفيه تاويل آخر وهو ان لا يطول عمر الانسان ولا يقصره في كتاب و
صورته ان يكتب في اللوح ان حج فلان او غر افغير اربعون سنة وان حج وغر افغير ستون سنة فاذا جمع بينهما فبلغ الستين
فقد عمر واذا فرغ احدهما فلم يتجاوز به الا ربعين فقد نقص من عمره الله هو الفاعل وهو السن والى اشارة رسول الله في قوله ان الصلوة والصدقة والقلعة
تعمر الثمار وتزيد اثار الاعمال وعرجب انه قال حين طعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في اجله فقيل لكعب بنيسر قد قال الله تعالى اذا جاء
اجلهم ولا يتأخرون ساعة ولا يستقدمون قال فقد قال الله تعالى وما يعمر من معمر وقدر افاض على الامة طال الله بقا الفرح
في مدرك وما اشبهه انتهى ما اردنا نقله فمثل يبقى من بعد ذلك الرينيا نحن بصدد و قال البيضاوي في تفسيره هذا
الاية بعد كلام وقيل الزيادة والنقصان في عمر واحد باعتبار اساسا مختلفة اثبت في اللوح مثل ان يكون فيه ان حج عمر فغير
ستون سنة والا فاربعون انتهى وايضا قال الله تعالى كل يوم هو شان في الكشاف بعد كلام طويل يناسب لمقام عمر عبد الله
بن طاهر انه دعا الحسين بن الفضل وقال له اشكلت على تلك آيات دعوتك لتكشفها في قوله تعالى فاصبح من النادمين وقد
صح ان الندم توبه وقوله كل يوم هو شان وصح ان الفاعل جف با هو كائن الى يوم القيامة وقوله وان ليس للانسان الا ما سعة
فما بال الاعتاف فقال الحسين يجوز ان لا يكون الندم توبة في تلك الامة ويكون توبة في هذه الامة لان الله خص هذه الامة
بخصائص لم يشأدهم فيها الا هم وقيل ان ندم قابيل لم يكن على قتل هابيل ولكن على حمله واما قوله وان ليس للانسان الا ما سعة
فمعناه ليس له الا ما سعى عده ولي ان اجزيه بواحدة الفا فضلا واما قوله كل يوم هو شان فانما شئوا ببدنهم الاشياء يتبدلها
فقام عبد الله وقبل راسه انتهى وقال الله تعالى فلما اسلموا لله للجبين ونادى بها ان يا ابراهيم قد صدقت الرعايات انا اكن لك
نجوة الحسين في البيضاوي واحتج به من جوز النسخ قبل وقوعه فانه عليه السلام كان مامورا بالذي يحل بقوله لا تب اغل ما قهر
وله يحصل انتهى قال العلامة في التمهيد يجوز نسخ الشيء قبل فعله لاجل اتمام العاصي والكاتب مخاطبان بالاسم والمنسوخ وهل
يجوز نسخه قبل حصول وقته للمعتزلة على المنع خلافا للاشعرية وقال في النهاية نسخ الشيء قبل فعله ضربان الاول نسخه
بعد انقضاء وقته ولا خلاف في جواز ذلك لان الفعل الواحد يجوز ان يصير مفسدة في المستقبل ومصلحة في الحال فيؤمر بفعله في الحال ثم يهيى
في المستقبل ولا فرق بين الطبع العاصي فحسن توجلا لا اله الا الله في ما قد يحسن ان يور من عصىه كما يحسن ان يامر من يطيعه واذا
لو كان امره فاطاع لجاز النسخ لاجل اتمامه فغصده لان بالطاعة والمعصية لا يتغير حسن نسخ النافع لتغير المصالح في المستقبل
وايضا فقد بينا ان الكفار مخاطبون بالشرائع فالنسخ قد نيا ولحم وان عصولا بالترك واذا جاز ذلك فيهم جاز في غيرهم
الثاني نسخه قبل حصول وقته وقد اختلف الناس في ذلك فمنعه المعتزلة وبعض اصحاب الجهمية وابوبكر الصديق من
الشافعية ذهب الاشاعرة واكثر الشافعية الى جواز النسخ الاول واستند في التمهيد بان الله لو جاز النسخ قبل حصول وقته
لزم البداء لغرض ط البداء العلة وهي اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف وهي ثابتة هنا انتهى وقال الشارح العميد
للمهذب ان خلفوا في جواز نسخه قبل حصول وقته كما لو قال الشارح في اول النهار صاوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال
عند الزوال لا تصلوا عند غروب الشمس شيئا فمتنع منه اصحابنا وجاهل المقترن وابوبكر الصديق طمحت الشافعية وبعض الحنابلة
وجوزيه الاشاعرة واكثر الشافعية واتخذوا المصنف الاول وهو الحق لنا وجهان الاول لو جاز ذلك لزم البداء اعني ظهور حال
الشيء بعد خفائه على الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شرط البداء التي يتحقق معها اربعة

اتحاد الفعل ووقته ووجه المكلف به وهي متحققة في صورة النزاع فيجب تحققة واما بطلان الثاني فلاستحالة الجهل بالله تعالى
لكنهما اردنا نقله فتامل ايها اللبيب نصف فان قد استفيد من نقل هذه الاقوال امر جليلان ههنا نيت الموقر قد رهما الاول
عويث ما نحن بصدد اثباته من التبدل والتغير بعض فقيد رأت الامور وان كان هذا التغير محال الظاهر بنسبة لوجح الحق لا بآيات دور التوح
المحفوظ وان كان الاشاعة وغيرها من المخالفين يقولون بتسخير الاحكام قبل ظهور وقت العمل وهذا هو القول بالبداء على المعنى الذي لا يجوز
على الله تعالى وجهه عند المذهب الاثنا عشر كما عرفت وكما يتكفون بمؤيد في هذا النزاع والشيعة والقول الفضيحة عن انفسهم فلا اقل
من ان يكون هو جوابا ايضا عن البديع الذي قالته الامامية فظهر بحمد الله تعالى وضوح الامر الاول من الامر الثاني ينحل اليهم البداء
المختار مع طريق تزيهم عما اعتد اليهم النواصب من القول بالبداء للقوى مع ان النواصب لا يشعرون انفسهم امام المشككين يقولون
به وهذا الشيء عجيب اما الامر الثاني فهو ايمهم المسلم والمعلوماين لعامة الخاصة قال الله تعالى فلو كانت قرية امنتم ففهمها ايمانها الا
قوم يونس لما امنوا فكشفنا عنهم عذاب الخزي في الحق الذي انما ومتغناهم الى حين في البياض وروى ان يونس عليه السلام بعث الى نينوى من الموصل فلما
واصره عليه فوعدهم بالعذاب الثالث وقيل الى اربعين فلما دنا العذاب اغامت السماء غيما اسود فادخان شديد فغط حتى غشي مذهبهم
فتلبوا وطلبوا يونس فلم يجدوه فلبسوا صدقته فلبسوا المسوح وبرزوا للصعيد بانفسهم ونساءهم ودوابهم وفرقوا بين
كل والد وولد ها نحن بعضها الى بعض وصلت الاصوات والعجيج واظهرت الايمان وتضرعوا الى الله تعالى فرجهم وكشف
عنهم وكان يوم عاشوراء يوم الجمعة في الكشاف قيل قال لهم يونس ان اهلكم اربعون ليلة فقالوا اربينا اسباب الهلاك انا بلما
مضت خمس وثلاثون اغامت السماء غيما اسودها ليل يد خرجنا كاسديد انما يغط حتى غشي مذهبهم وتسد سطوحهم فلبسوا المسوح
وبرزوا للصعيد بانفسهم ونساءهم وصبيانهم ودوابهم وفرقوا بين النساء والصبيان وبين الذئاب والارباب لا دهان بعضها الى بعض
صلت الاصوات والعجيج واظهرت الايمان والتوبة وتضرعوا فرجهم وكشف عنهم وكان يوم عاشوراء يوم الجمعة في روضة الصفا هكذا
يونس باقوم خود گفت كه زود باشد كه عذاب الهي شمارا دريابد گفتند اين سخن از جمله مقولات است كه كاه يونس دست بد عابد داشته
گفت يارب ان قومي كذبوني فانزل عليهم نقيمتك دلائل اجابت دعا بر يونس ظاهر شده باهل و عيال خود عزيمت نمودند كه ميان قوم
بهرين رود و در حين خروج مردم ميگو گفتند ان العذاب يايتكم بعد ثلثة ايام اي حديث بر زبان راند و غمان عزيمت را بجعل از جبال ان تو
معطوف ساخت چو ران عذاب بر اهل نينوى ظاهر گشت يونس را جستند و نيافتند از سر اضطرار اتفاق نموده در ظاهر تله كه بعد از
تبل و مادونيل توبه موسوم گشت جمع شدند و اطفال را از مادران و نواح را از ارباب جدا ساختند و خاكستر بر سر پاشيدند و
بند ها خار بزر يا فحاده بتضرع و زاري و كرميه و بيقرا اشتغال نمودند و چون مدت چهل شبانه روز نديد كه كيفت سير بر چند خصم
نخستنده بهمنت بشفاعت ملكه عظام جبرئيل ظاهر فرموده عذاب از نشان مرفوع ساخت و چون يونس را بر اطلاع شد بتصور
انك اكرميان قوم رو دورا كذاب خوانند داخل نينوى نشدند الى اخر القصة انتهى عبارة روضة الصفا مع التخييل الاختصار وهكذا في حديث
فانظر الى كرم هؤلاء العلماء من اهل السنة و تفسير هذه الآية وتفصيل هذه القصة فانما صريح فيما انحصر به وايضا قال الله تعالى
وواعظا لهم سثلثين ليلة وامننا بها بعشر اصاب حبيب النبي صلى الله عليه وسلم بركات و صوات بعرض موسى ع راسيند ند كه ما اشرع في محمد
ميبايند بمقتضاي ان عمل نمايه و انجباي بهمنه را معرض بارگاه حديث گردانيد خطابا صر كه بطور سينا شرافت سى برود و
دار تا مسؤل عر قبول بايد و موسى هارون بخلافت خوشر در ميان قوم كذاشته ايشان را بجابت بر تيه روانه فرمود و
يا هفتاد تر از صلح بنى اسرائيل بطرف طور در حركت آمد و بعد از وصول بمقصد از غرة ذيقعدة تا سلخ ماه مذكور بر روزه
كردن اين پنج مجرب و حى الهى عشره دى حجة را بان منضم گردانيد كما قال عز و علا واعدنا موسى ثلثين ليلة وامننا بها بعشر اصاب
چون موسى از اين قوم وعده كرد و بود چند روز زياده در كوه طور توقف نمود بنى اسرائيل مضطرب شده هارون را گفتند

خلعت در وعده موسى بوضوح انجاميد و نميد انكلا نتران مارا كجا برد و از ان محاذي شدم كه ايشان كشته باشند انهي بعضي
 كلامه و هكذا قال صاحب هذه الصفا و هذا اليفر صريح فيما قلنا و قد ورد في الحديث ان عيسى روح الله مرقوم مجلبين فقالوا له
 قيل يا روح الله ان فلان ثبت فلان تهمد الى فلان بن فلان في ليلتها هذه قال يجلبون اليوم و يمكن عدل فقال قال فلان منهم لم يا
 رسول الله قال ان صاحبهم ميتة في ليلتها هذه فقال القائلون بمقالة صدق الله و صدق رسوله و قال اهل النفاق ما اقر عبد
 فلما اصبحوا جاؤا فوجدوها على حالها لم يجدوا بها شيئا فقالوا يا روح الله ان الله اخبرتنا امس انهما ميتة لم تمت فقال عيسى
 الله ما يشاء فاذهبوا بنا اليها فذهبوا اليها فاذ هو ايتسايق حق قرعوا الباب فخرج زوجها فقال له عيسى استاذن لي على صاحبك قال
 فدخل عليها فلما اخبر ان روح الله و كلمته بالباب قال فتحدثت قد دخل عليها فقال لها ما صنعت ليلتك هذه قالت لم اصنع شيئا
 الا و قد كنت اصنع في ماضيه ان كان يقربني اسائل في كل ليلة جمعة فنيلاه ما يقوته في مثلها و انه جاء في ليلتي هذه و انا مشغولة
 بامر و اهلي في مشاغل فغففت فلم يجبه احد ثم هتف فلم يجبه حتى هتفت مرارا فلما سمعت مقالة فمت متذكرة حتى انزلته
 كناسيله فقال لها اتخذي عرجك فاذا تحت ثيابها افعي مثل جد عاصر على ذنبه فقال عليه السلام بما صنعت صر و عنك هذا و ايقظ
 في الحديث عن ابي عبد الله عليه السلام قال مرهوى بالنبى صلى الله عليه و قال التام عليك فقال النبي عليك فقال اصحابه
 انما اسلم عليك بالموت و قال النبي و كذلك رددت ثم قال النبي ان هذا اليهودي يعض اسوح في قفاه فيقتله قال فذهب اليهودي
 فاخطب خطبا كثيرا فاحتمله ثم لم يلبث انصرف فقال له رسول الله صعه فوضع الخطب في اسوح في جوف الخطب عاصر على عرج
 فقال باليهود ما علمت اليوم قال ما علمت عملا الا خطبه هذا احتمله فحجت به و كان معي كعكبان فاكلت واحدة و بصدقة بواحد
 فقال رسول الله صلى الله عليه و قال دفع الله عنه و قال المصدق قد نفع ميتة السوء عن الانسان و ايقظ في الحديث ان النبي صلى الله عليه و
 اوحى الى نبي من انبياء ان اخبر فلا الملك اني متوفيه كن او كذا فانا لك النبي فاحبذ عا الله الملك و هو على سريرة حسنة
 سقط من السري و قال ايا رب اجنني حتى يشيت طفله واقضى امرى فاوحى الله عز وجل الى ذلك النبي ان ايت فلان الملك فاعلمه
 اني قد انشيت اجله و زدت في عمره خمسة عشرة سنة فقال ذلك النبي يا رب انك لتعلم اني لم اكذب قط فاوحى الله عز وجل اليه
 انما انت عبد مامور فابغه ذلك و الله لا يشل عما يفعل بالحملة امثال تلك الحكايات و السر و ايا المعتمدة و كت الفريقين
 كثيرة جدا و هذا القدر كاف في اثبات المطلوب اما للناسية بين المعنى الحقيقة للبداء و المجازي المختار فواضح فان البداء بحسب
 بحسب كالا المعنيين متحدان صورة البداء ان يظهر ارادة امر بالقول او الكتابة و نحو ذلك من الامارات ثم يظهر ما يدل على
 ففتح تلك الارادة و هذا في كل من البداءين متحقق و انما التفاوت بحسب الحقيقة و حاق الواقع فان البداء الحقيقة لا بد ان لا يكون
 صاحبه علما بما سيخبر له مما يفسخ عزيمته و يكون ارادة قبل البداء عاجزة بدون شرط و قيد بخلاف البداء المجازي فان
 صاحب البداء الكائن ليس يريد لما اظهر ارادته به مطلقا بل هو اطلق ارادته بحسب الظاهر لمقتضى المصلحة لكونه في حجة بحسب
 النية بل ربما يعلم انه سيقضي امر يقضي ظاهرا ارادة خلاف ما اظهر هذا بدع بحسب الصورة فقط دون المعنى الا ترى انه اذا خرج
 من الملك توقيع باسم بعض اركان متضمن باظهار عزيمته الى النهضة الى اطراف البلاد لتسيير الممالك و كان هذا الجرد الامتحان
 و اخبار الطبعين و العصاة او مشروطا بشرط مشروط لم يظهر هذا على احد من اهل مملكته ثم يظهر ذلك ما يدل على انه قد ابر
 راي السلطان عن هذه النهضة فلا شك ان يقال في العرف انه بدع للسلطان عدم السفر مع انه بالحقيقة لم يبداء له
 شيء كما لا يخفى و هكذا حال السخا ايصر فانه لا يرفع الحكم بحسب الحقيقة لان الله تعالى كان عالما في الازل و وقت ازال الالية
 المنسوخة بها هو مدة تكليف العباد بالسنوخ و انما كان التكليف بالمنسوخ بحسب علمه تعالى محد و دايمة معينة
 لكونها لم يظهر ما يدل على التمسيد يقال ان المحكم صار منسوخا و مرتفعا بعد ما لم يكن كذلك ففقطن بنحو اخر

ادق والطف وهو انه قد تقرر العلم الالهي على تخوين فعله وانفعال اوله والاول تقدم على المصنوعات كما ان الثاني التاجر في رتبته
والكان كل منها قدما وانما قلنا ذلك لان الاول مستتب للمصنوعات والثاني تابع وحال فيمكن ان يكون مقتضى
العلم الفعلي نحو المنجاء وجودات المصنوعات وكيفية انهما مثلا كان العلم الفعلي مقتضيا بحسب اقتضاء المصلحة وانتظام
العالم ان يكون مدح حيو الملك الفلاني مثلا كذا وعد اولاده كذا واعادهم كذا اورعاياهم الكه كذا وهكذا الى الابد في
الغير المتناهية ثم لما علم الله تعالى بحسب العلم الالهي ان هذا الملك سوف يتصدق في يوم كذا او يقتل زيد مثلا
ظلمنا وعد وانا وهكذا حال اولاده ورعاياه وح نظر الى هذا يقتضى المصلحة تطويل عمر الملك وزيادته عما كان مقتضى المصلحة
اولا وهكذا تقتضي وكذا اعمار اولاده ورعاياه وقس على هذا الامور الاخر من الاغناء والافقار والعجز والقدره والمقهور ربه
والغالبية الى غير ذلك وح نقول لا شك ان هذا هو البداء بالنسبة الى العلم الاول الفعلي وعلى هذا يمكن ان يكون اخباره تعالى
ببعض الكائنات بواسطة الملك اولوح الحي والنبات والاهام ونحو اخر بحسب مقتضى العلم الفعلي واطهار خلاص مقتضى
هذه الاخبار لمقتضى العلم الثاني والمصلحة في هذا الاخبار وهذا ظاهرا لا باطنا بحسب هذا الاخبار ينظرون من خلية افعالهم في
تبدل التقديرات وتيقظون بتاثيرات الصدقات والادعية والصلوات ونقايتها ويستحسن نظرهم المكلفات بالشرعيات
ونحوها ولعل البارى تعالى قد علم بعلمه الا انى ان هذا الاظهار مدخلية في ايقاع العباد لوجود البر والخيرات والجملة فيكون
هذا الاظهار على هذا من قبيل اللطف فيكون وجبا كما يستتبع انشاء الله تعالى والله عالم بالاسرار وهذا كله من انوار الانوار والله
ولى التوفيق في علمه انما اشكال اخر وهو انه يظهر من كثير من الاخبار ان المبدأ لا يقع فيما يصل علمه الى الانبياء والائمة عليهم السلام ويظهر
من كثير منها وقوع المبدأ فيما وصل اليهم ايضا قالوا لا الجحيم يمكن الجمع بينهما بوجه الاول ان يكون المراد بالاجزاء الاول على
وقوع المبدأ فيما وصل اليهم على سبيل التبليغ بان يوم المبدأ تبليغه فيكون المبدأ في اخبارهم من قبل انفسهم لا على وجه التبليغ لئلا
ان يكون المراد بالاجزاء الاول هو ما يخبرون به مرجحة الالهام واطلاع نفوسهم على الصحف السماوية وهذا قريب من الاول الثالث
ان يكون الاول محمولة على الغالب لئلا ينافي ما وقع على سبيل الندره الرابع ما اشار اليه الشيخ قدس سره من ان اخبارهم على قسمين
احد عامما وحي اليهم انه من الامور المحققة فهم يخبرون كذلك ولا بد فيه وثانيه خاصا وحي اليهم كعلمه هذا الوجه فهم يخبرون كذلك و
ربما اشعر ايضا باحتمال وقوع المبدأ فيه كما قال الامير المومنين عليه السلام بعد الاخبار بالسبعين ومجى الله ما يشاء هذا وجه
قريب الخامس ان يكون المراد بالاجزاء الاول العلم لا يخبرون بشيء فيه بقاء لا يظهر وجه الحكمة فيه على الخلق لئلا يوجب تكذيبهم بل لو
اخباره بشيء من ذلك يظهر وجه الصدق فيها الخبر به كجبر عيسى وابنه من حيث ظهرت الحجة والبرهان على صدق مقالهم انتم واذا فرغنا
بحمد الله وتوفيقه عن بحث العلم والقدره وهما مرتكبان في الصفات التوقفت ثبوت النبوة عليهما واكثره الاجتهاد في شدة المناقشة
فيهما فها نحن جئنا بتبديك بيا في الصفات مع مراعاة الاختصاصات الغرائخ فنقول قلنا انظر العقلاء كافة على انه تعالى حتى ودل السمع
في مواضع لا تعد ايضا عليه لكنهم اختلفوا في معنى تلك الحيوة فقالت الجمهور المتكلمين انها عبارة عن صحة العلم والقدره وقول الحكماء الحي
هو ذلك الفعل لعدم قولهم بقدره الله تعالى وقالت المشاعرة ان الحيوة ليست عبارة عن صحة القدره والعلم بل هي صفة
زائقة على هذه الصفة فيقتضى ان يكون الذات لا حلهما منصفة بالقدره والعلم دون غيرهما من الجمادات والا لزم التخصيص من غير
مخصص ولا يخفى ضعفه اما اوله فلا يثبت انه على تساوي الذات وهو ميم فان ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذات واما ثانيه فلا يثبت
اكثره عايد عليهم في الحيوة فان اختصاصه تعالى بالعباد دون الجمادات ارجح الى مخصص استندم التسلسل والا لزم التخصيص من
غير مخصص فما الجواب باننا في الحق الذي يجب الاعتقاد به هو انه تعالى حتى اى ذات عليم قد يربون زيادة مبدء حيوة او
علم او قدره كما هو الحق من ان صفاته تعالى عين ذاته كما استتبع انشاء الله تعالى ولعلمه ان المراد بالحيوة هنا غير ما يقال في

في التوحيد

قوله تعالى
مريد

حقنا فاتها في حقنا أما اعتدال المراجعي النوعي كما يشعرون كلام المحقق على ما صرح به شارح المواقف أو قوة المحس والمحركة أو قوة
تتبع الاعتدال النوعي وأذاعرت هذا فاعلم أنه تعالى مريد وقد انفرد الحكماء والمفسرين وجميع الفرق على إطلاق القول بأنه مريد
وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الأنبياء والأئمة عليهم السلام من وقع الاختلاف في تعيين مصداق تلك الإرادة فذهب
أكثر المحققين من المفسرين ومراجعينا إلى أن الإرادة ليست ذاتية على الداعي أعني العلم بالمصلحة أو المفسدة قال المحقق الطوسي
طائفة تخصيص بعض المكنى بالادعاء في قوله تعالى على المراد وليس ذلك على الداعي أعني العلم بالمصلحة والمفسدة واللازم التسلسل أو تعدد
القدرة ولا عليك الزوم التسلسل أو تعدد القدرة على ما يمنع زيادة معنى الإرادة على ذلك نعم ولا يلزم من هذا أنها تكون نفس الله تعالى فكما أن العلم بالقدرة متعلق بال
كونها كقدرته تعبر عنه بغيره لا يكون الإرادة أيضا كذلك كما لا يخفى ومذهبنا شاعرا أنها صفة قد يمتد ذلك على الذات قائمة به على ما هو
شان سائر الصفات الحقيقية والاعتقالية بان تخصيص بعض الأصناف بالوقوع دون البعد وفي بعض الأوقات دون البعض
مع استواء نسبة الذات إلى الكل لا بد أن يكون بصفة شائها التخصيص لا امتناع التخصيص بالاعتقالية امتناع احتياجها لوقوعها على
منفصل وذلك الصفة هي المسماة بالإرادة وهو معنى واضح عند العقلاء مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات
شأنه التخصيص والترجيح لأحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر والجواب أن العلم بالأصلح هو التخصيص فلا افتقار إلى القول
بأنه عليه قال شارح المقاصد أنه قد يمتد علم مغايرتها للقدرة أو نسبة القدرة إلى الكل على السواء والعلم بما فيه من
المصلحة أو إبداءه سيوجده وقت كذا سابق على الإرادة والعلم بوقوع المتأخر عنها أثره في نفسه نظرا ذلك لا يستلزم
التخصيص سبب العلم بأنه يوجد في وقت كذا على الإرادة ذلك ولا تأخر علمه بوقوعه حال الاعتدال أو وقوعه حالاً وما يمتد إلى
أن العلم تابع للوقوع فمعناه أنه يعلم الشيء كما يقع وإن العلم هو الأصل في التطابق لأنه مثال صورة كنه لا بمعنى تأخره عنه
في الخارج والحق أن صفة الإرادة التي سميها بالإرادة العلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية انتهى كلامه ولا يذهب عليه
أن دعوى بدهية مغايرة لإرادة العلم بالأصلح في هذا المقام غير مستقيمة على ما نقل على تقدير تسليم بدهية المغايرة لا تثبت
زيادتها على الذات كما لا يلزم زيادة صفة العلم والقدرة على الذات وذهب المجابية وعبد الجبار والسيد المرتضى من أن
نقل إلى أنها صفة ذاتية قائمة لا محل فقبل أن يذهبهم مأخوذ من قول الحكماء أنه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض
ووجه الأخذ على ما نقل عن المجابين أن قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة وهو ضروري للبطالون فكانهم أرادوا بالادعاء
المعدلات أمكنة باله كما أن الذي يتحد في المادة وذلك لأن المعدل يخص قوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم
فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للإرادة إلا الأمر المختص كذلك والمعدلات قائمة بذاتها ويترد على هذا عليهم أنه يخرج
عن قانون الملة إلى القول بوجود المادة القديمة وأخصاص الأحداث بأثرها على حسب استعداداتها المتعاقبة إلى غير
النهائية وقبل وجه الأخذ أنهم لما سمعوا أمثالهم هذه لم يوافقوا مخصص الأحداث بوقته بحسب أن يكون حادثاً فمما لا دلالة
موجود قبله نرى ترجيح بلا مرجح ولما اعتقدنا أن مخصص الأحداث إرادته حكموا بالجد وثقوا به لما لا يجوز ولقيام الأحداث
بدهية تعالى التجاؤل إلى أنها قائمة بذاتها وعلى هذا يرد عليهم أنه لم لا يجوز أن يكون إرادته تعالى قد يمتد مع خلقه بإيجاد الأحداث
على أوقات معينة وقال الكرامية أنها صفة حادثه قائمة بالذات ويرد عليهم أنه يلزم التسلسل وقيام الأحداث بذاته
تعالى وفيه نظر كما سيظهر وقالوا إن إرادته تعالى نفس ذاته وأبطل بأننا تعلمه نعم ونشك في كونه مريداً ولا يخفى وهذه والحق
حق موجه لأن التحقيق أن جميع صفاته عين ذاته وأدركه تعالى بالكنه أو بكنهه محال فلا بد من شيء وقالوا أخبارها صفة
سلبية هي كونها غير موجودة ولا سالا قبل كونها وجودية معلومة فما قال غير صحيح وقالت الحكماء أنها العلية بالنظام
الأكمل ونفس ذلك أن إرادته تعالى هي العانة بالخلق وأنها تمثل نظم جميع الموجودات لا بد أن لا يكون علمه بالخلق في هذا الموجود

مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع ان كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المقتضى لا واضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بفقد الحاجة ولا بحسب طبيعته ولا على سبيل الاتفاق والحوار لان العلة العلية لا تفعل لغرض ولا امور الساقطة وليت شعري اية الضرورة دعتهم الى القول بانه تعالى مريد مع قوله بانه تعالى فاعل بالاجاب فانه لا معنى لكونه فاعلا بالاجاب مع كونه مريدا وعلل هذا عن نقيض القول بكونه تعالى غير مريد لا فقال فان هذا من صفات النقصان والواجب كامل من جميع الوجوه وهذا كقولهم انه تعالى قادر فان هذا بحسب اللفظ فقط دون المعنى وذهب الكعبة الى ان ارادته لفعله العلم وفعله غيره الامريه وفيه ان لا يستلزم الارادة لا نفس الامارة واذ اعرفت ذلك فاستمع ما انتلوا عليك في تحقيق هذا المقام بتوفيق الملك العلام وهو انه قد اتضح وثبت وفاز بدرج التحقيق انه تعالى كان في انزل الازال عالما بجميع الامور من جميع الوجوه فلا محالة كان عالما في الازل بوجود المصلحة في ايجاد زيد مثلا ونسبته كذا ونحو ذلك وكما عالما بانه سيوجد على طبق العلم فقلنا بار هذا العلم كمال ايجاد زيد في ذلك الوقت لا محض الا في القول بنسبته هذا العلم بالارادة وهذا اليجاد وار قلنا ان الارادة لا بد ان تكون مغايرة للعلم مقدمه على اليجاد فينبغي ان يقال ان الارادة صفة عيلى كمال العلم والقدرية منشأ لثبوتها غير ذاته كما هو شأن سائر الصفات الحقيقية على المذهب الحق والارادة قيام الحادث بالواجب تعالى وكونه محلا له مع لزوم التسلسل اولزم تعدد القدر ماء وهذا كله باطل ولما كان مذهب اكثر المعتزلة وبعض محققه اصحابنا ان الارادة عبارة عن العلم بالاصح قالوا بان ارادته تعالى قديمة فان علمه تعالى بالاصح قديم ولما كان المقصود الاهم عند الشارع اثبات اختيار الواجب تعالى في كل وقت من جميع الوجوه ليقرب العباد الى الطاعة ويبعدهم عن المعصية ويستحسن مصالح الدماء والصدقة والصلة ونحو ذلك وكان القول بقدم الارادة موهما لعدم مدخلية العباد وطاعتهم ومعصيتهم في خطوطهم الجتهذ والتار ونحو ذلك لوجوب مطابقة الارادات لارادته تعالى وارادته لا تتبدل ولا تتغير لقدمها على هذا التقدير ورد في كتاب الله العزيز واحاديث الانبياء والاوصياء عليهم السلام ما يدل على ان ارادته تحدث بحسب المصالح والمفاسد لثلاثيهم الله جف العلم بما هو كائن ما اراد الله في الازل كان لا محالة وما لم يريد لم يكن فما فائدة التكليف لو لم يكن على الدماء والصدقة وانتهى عن القتل ونحو هذا وعنى هذه الارادة اليجاد ليكون الكلام مطابقا للواقع ونظير هذا قد مر في البداء اما الايات والاحاديث المشار اليه فكثيرة منها قوله تعالى انما امر اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقوله تعالى ان يشاء يذهبكم ايها الناس ويات باخريين وكان الله على ذلك قديرا وقوله تعالى من انك يعصمكم من الله ان ارادكم بشئ الاوفى بتحذيرين يا بويه باسناده عن علي بن عبد الله عليه السلام قال قلت له لم يزل الله مريدا فقال ان المريد لا يكون الا امراد معه بل لم يزل عالما قادرا ثم اراد قال مولانا الجولسي بيان هذا الحديث لما عرفت ان الازادة المقارنة للفعل ليست فيه تعالى الا نشئ اليجاد فنهى حادثه والعلم الازلي وايضا في ذلك الكتاب باسناده عن يحيى بن اعيان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام علم الله ومشيته هما مختلفان ام متفق فقال العلم ليس هو المشية الا انك تقول سافعل كذا انشاء الله ثم وتقول سافعل كذا ان علم الله فهو انشاء الله دليل انه لم يشأ اذا شاكا الا انشا كما شاؤا علم الله المشية قال مولانا السطوعلي المراد بالمشية المذخرة عن العلم بالحادثة عند حدوث العلوم وقد عرفت انه في الله تعالى ليس سوا اليجاد ومغايرة للعلم ظاهرة ويحمل ان يكون المقصود بيان عدم اتحاد مفهوميهما اذ ليست الارادة مطلق العلم اذ العلم يتعلق بكل شئ بل هو العلم بكونه خيرا او صلاحا او ناعا ولا يتعلق بما هو كذلك وفرق اخر بينهما وهو ان علمه تعالى يشئ ولا يستدعي حصوله بخلاف علمه به على الشئ الخاص فالسابق على هذا يكون محققا على السابق لذاتي الذي يكون للعلم على الخاص والاول ظهر كما عرفت وفيه انه ان كان المراد من المشية في هذا المقام اليجاد يكون حاصل قوله سافعل كذا انشاء الله سافعل كذا ان شاء الله

وهذا ليس بصحيح لأن موجد فعل العبد هو العبد كالله تعالى لا يقال المبدأ ساقط كذا إذا وجد الله تعالى أسبابه
 الخارجية للموقوف عليها فعل العبد فصح المعنى كما لا يخفى وأيضاً روى ابن أبي عمير بإسناد عن صفوان بن يحيى قال قلت
 لأبي الحسن عليه السلام أخبرني عن إرادة من الله تعالى أو من المخلوق قال فقال الإرادة من المخلوق الضمير وما يبدى له بعد
 وأما من الله عز وجل فالإرادة تلاحق لا غير ذلك فيقول كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همّة أو تفكر ولا كيف كذلك كما أنه
 بلا كيف ونظر إلى هذا الحديث قال الشيخ المفيد قدس سره إن الإرادة من الله جل اسمه نفس الفعل ومن المخلوق الضمير
 أشبهه بها لا يجوز إلا على ذوى الحاجز والنقص وذلك لأن العقول شاهدة بأن القصد لا يكون إلا بقلب لا تكرر الشهوة والحاجة
 إلا أن قلب لا تقترن النية والضمير والعزم إلا على ذي خاطر يضطر معها في الفعل الذي يعقب الإرادة له والنية فيه والعزم
 ولما كان الله تعالى لا يجبر على الحاجات ويستحيل عليه الوصف بالجوارح والأدوات ولا يجوز عليه الدواعي والخطرات بطل أن يكون مجتهداً
 في الأفعال إلى القصد والغزوات وثبت أن وصفه بالإرادة مخالفة معناه لوصف العباد وإنما انفسر فعله الأشياء وبذلك جاء
 الخبر عن أئمة الهدى ثم أورده في الرواية ثم قال هذا نص على اختياره في الإرادة وفيه نص على مذهب أبي حنيفة هو أن إرادة
 العبد يكون قبل فعله وهذا المذهب السليح والقول في تقدم الإرادة كقولنا في تقدم القدرة للفعل وقوله أن الإرادة
 من المخلوق الضمير وما يبدى لهم قبل الفعل صريح في وجوب تقدمها للفعل إذا كان الفعل بيد من العبد بعدها ولو كان الأمر
 فيها على مذهب الجبائي كان الفعل بادياً في حالها ولم يتأخر بوجه الحال التي هي بعد حالها قال ابن أبي عمير في التوحيد
 الإرادة والمشيئة والرضا والغضب يشبه ذلك من صفات الأفعال بمثابة صفات الذات لأنه لا يجوز أن يقال لم ير الله
 تعالى يريد شيئاً كما يجوز أن يقال لم ير الله قادراً على أن يخلق بالجملة نظر الشارع وهو لا يشرع على ما كان هو المقترع عندنا
 من عدم الفكاك المراد من إرادة القادر المختار والظاهر اختياره تعالى في كل ساعات وأوقات ونظر المحققين إلى الإرادة
 لا بد أن تكون قبل المراد وإيجاده كما يستفاد من الحديث المتقدم ولأنها عبارة عن تخصيص القدرة بأحد الجانبين من
 الوجود والعدم ولا يجوز أن يكون هذا حادثاً لما من امتناع كونه تعالى محالاً للعادات فلا تكون إلا العلم بالأصلح
 هذا ما يحكم به قرمحي القرميخ والله يعلم بالحقيقة أعلم رحمة الله تعالى أنه قد علم بالضرورة من دين محمد صلى الله
 عليه وآله أن الله سميع بصير قد نظمت آيات القرآنية والآيات النبوية وهكذا الأخبار الأئمة عليهم السلام وكيف لا يكون
 سمياً بصيراً والسمع والبصر كمال المحالة وليس بنقص فكيف يكون المخلوق بكامل من الخلق والمصنوع أشرف من
 الصانع وكيف يستقيم حجة إبراهيم عليه السلام على أبيه إذا كان يعبد الأصنام جهلاً وعبادة يا ابت لم يقبل إلا لسمع
 ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً ولو انقلب عليه ذلك في عبودية لا أصبحت حجة داحضة ودلالة ساقطة ولم
 يقصد قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه وكما عقل كونه فاعلاً بلا جرحه وعالم بالقلب وماغ يركب
 كونه بصيراً بل إحداه وسمياً بصيراً إذا دللنا في بينهما وتبين ما قيل أنه تعالى حججاً علمت وكل حتى يصح انصاف بالسمع
 والبصر ومن صح انصاف بصفة انصف بها أو بصددها وحذا السمع والبصر هو الصمم والعمى وإنما من صفات
 النقص فامتنع انصافه تعالى لهما فوجب انصافه بالسمع والبصر وايضاً قد سبق أن كل ما صح انصاف الواجب
 يجب انصافه به وهذا لا قدر يكفى في مقام التأييد لما هو على الضرورة من المذهب فلا يستحسن النقض بالدوق والشم والشم
 بالجملة لما ورد النقل بكونه سمياً بصيراً المنابك وذكرنا المويديت المسطورة دفعا للاستبعاد بخلاف الدوق
 والشم والشم في ذلك لا يرد النقل وأصح المناق في وجهين الأول انصافاً بالشماسة عن السمع والبصر أو مشروطان به
 وأنه في حقه تعالى محال والجواب منع ذلك لا يلزم من حصولهما مقارناً للتأثير فينا كونهما انفسر ذلك التأثر ومشروطين به

فصل في كونه تعالى سمياً بصيراً

ولم يسميها أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم أنه في الغائب كذلك فإن صفاته تعالى مخالفة بالحققة لصفاته وأول ما ينبغي بكونه
تعالى سمياً بصيراً إلا أنه تعبد بذكر ما يدرك لنا بالخطاة العين والقوة السامعة كما في الكافي عن أبي جعفر الثاني عليه السلام في جواب
سؤال السائل فكيف سمي بآية سمياً فقال لأنه لا يخفى عليه ما يدرك بالاسماع ولم يصفه بالسمع المعقول في الراس وكذلك
سمي بآية بصيراً لأنه لا يخفى عليه ما يدرك بالابصار من لون أو شخص أو غير ذلك ولم يصفه ببصر الخطاة العين وأيضاً في عين
أبي الحسن الرضا عليه السلام وسُمي بآية سمياً لا بخبرته فيه يسمع به الصوت ولا يبصر به كما أن ثمرتنا الذي به نسمع ولا نقول به
على البصر لكنه أخبرنا أنه لا يخفى عليه شيء من الأصوات ليس على حد ما سمي بآية سمياً فقد جمعنا الاسم بالسمع واختلط المعنى
بهكذا البصيرة بخبرته منه البصر كما أن آية بصر بخبرته منا لا تنفع به في غيره ولكن الله بصير لا يحتل شخصاً منظور إليه فقد
جمعنا الاسم واختلف المعنى الثاني أثبات السمع والبصر في الأدل ولا سمع ولا يبصر فيه خروج عن المعقول والتجارب
أن انتفاء التعلق في الأدل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فإن خلوصهما عن الأدل بالفعل في وقت لا
يجب انتفاءهما أصلاً في ذلك الوقت **فصل** وما يجب أن يعتقد أنه تعالى متكلم والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام
أنه تواتر أنهم كانوا يشيرون له بالكلام ويقولون أنه تعالى أمر بكذا وأمر بكذا أو أخبر بكذا أو كل ذلك من أقسام الكلام
ثبت المدعى ويكفي في باب ثبوت النبوة ظهور المعجزة على يد النبي صلى الله عليه وآله بآية نحو كان من غير توقف على
ثبات أنه تعالى متكلم فلا يتوهم لزوم الدور وقد يقال إن التكلم صفة كما لا وجود له القدرة عليه نقص فيجب انصاف
كامل من جميع الوجوه به وأيضاً يصح انصافه فيجب كما عرفت ولا بأس بمقام التائيد وإذا عرفت ذلك فاعلم أن المسلمين
ختلفوا في معنى كونه تعالى متكلماً فمن البقت منهم إلى أنه تعالى متكلم ولا بد في إطلاق المشتق من قيام المبدأ بما يطلق عليه
اللا بد من قيام الكلام بذاته تعالى وهم فرقت الأشاعرة والحنابلة والكرامية فالأشاعرة قالوا كلامه ليس من جنس
لأصوات والحروف بل صفة أزلية قائمة بذات الله تعز منافية للسكوت والآفة كما في الحرس والطفولية هو ما أمرنا به من غير
غير ذلك يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة فإذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فأنجيل وبالعبرية فتوراة
الاختلاف في العبارات دون المسمى وأستدلوا عليه بأنه لا يجوز أن يكون هذا الكلام المستفاد قيامه به من إطلاق التكلم
لبية الكلام المحسوس المنتظم من الحروف المسموعة لأنه حادث ضرورة أن له ابتداءً ونهايةً وإن الحرف الثاني من كل كلمة
سبق بالاول ومشروط بانقضائه وإنه يمنع اجتماع اجزائه في الوجود والحادث يمنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين أن
كون هو المعنى إذا نالت يطول عليه اسم الكلام وأن يكون قد يما لم اعرفت ويرد عليه أمم الله لا اسم وجوب قيام المبدأ
باصد عليه المشتق فإن هذا ليس بكل كما يظهر من إطلاقهم التماز على من كان بايعاً للملك على من قام به الأمر فكذا
لزيات والدخان ونحو ذلك بالجملة لا يلزم أن يكون مناط صحة إطلاق المشتقات منحصر في القيام بل يكفي فيه نوع من
ما في الحداد والتماز وغير ذلك والثاني أناسلماً أنهم يشترطون الانصاف بالمبدأ في المشتقات لكن بناءهم هذا
على الظاهر وعلى ما هو الأكثر دون النظر إلى حقيقة بل لو كان من كلامهم على التحقيق لا تنقضي كثير من المواضع منها ما عرفت
من نحو التماز والتماز ومنها عدم جواز إطلاق الوجود على شيء من الأشياء بناء على ما زعم الأشعرية ومتابعوه من وجود
بواء كالأجسام أو ممكنات ماهية والوجود ليس قائماً بحد ذاته بل هو قائم بنفسه غير حقيقة الشيء للوجود فيستلزم عدم جواز إطلاق
الوجود على شيء وكذا عدم جواز إطلاق الوجود على الشيء بل هو قائم بالوجود من قبيل إطلاق الشمس على الماء الذي
تسبب الحرق من الشمس فالوجود هو الله تعز وكذا الحال في إطلاق الصلوات على الصلوات فاعلم بالهوى وكذا إطلاق الواجب على الصلوات
الحرام على الزنا مثلاً على نعم الأشاعرة لأن الوجوب المحرمة من الحكم الله تعالى والحكم عندهم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين

فانظر في الله تعالى مشكلاً

وخطابه كلامه المقسم لقائه به تعالى لا يصح إطلاق التكملة بالكلام المحي على أحد لأن الكلام قائم بالهواء لا بالفاعل فلو كان مراعاة قولهم واجبه في جميع المواضع لزم بطلان قول الأشاعرة في الوجوب والحرمته وكذا بطلان قولهم في قولهم غيرهم معاً في مواضع أخر كما عرفت وليت شعري ما الفرق بين الوجود والواجب والحرام ونحو ذلك وبين التكملة حيث لم يستوحشوا من من إطلاق تلك الألفاظ على صايقها مع عدم قيام المبادئ بخلاف التكملة فانهم لما لم يجوزوا قيام الكلام بالواجب لم يجوزوا إطلاقه إلا باختراعهم الكلام نفسه وهل هذا إلا المكابرة والثالث أنا سلمنا أنه لا بد من المشتقات من قيام المبادئ كما نفقوا مبدأ التكملة هو التكملة لا الكلام والتكملة لا نسلم أنه غير قيام الكلام بل هو إيجاد الحرف وتكليف الهواء بها كشخص المباءة في صريح الشرح كما هو التحقيق وشهد به إمامنا الرازي حيث قال في علم ما نقل في المسئلة الثالث والأربعون من الباب الأول من القسم الأول من الكتاب الأول من فوائحه تفسير الكبير والتحقيق في هذا الباب أن الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله المحي القادر لأجل أن يعرف غيره من الاعتقادات والأرادات وعند هذا يظهر أن المراد من كون الإنسان متكلماً بهذه الحروف مجرد كونه فاعلاً لهذا الغرض المخصوص انتهى فإنه كما ترى جعل الكلام كسائر الأفعال من الضرب والتحريك ونحو ذلك والتكملة عبارة عن إبقاء ذلك الفعل فلم لا يكون الواجب يقال مستكماً باعتبار إيجاد الحروف والأصوات في الهواء ونحو هذا الرابع سلمنا أن التكملة قام به الكلام فكأن نورد عليكم قوله تعالى حتى يسمع كلام الله فإن المراد منه هنا التوديت المؤلف من الحروف كما صرح به البيضاوي وغيره ولا شك أنا لا نفهم من تلك الإضافات إلا ما نفهم من قولهم هذا كلام المتنبية وهذا كلام أم القيس أي التكملة بهذا الكلام المؤلف في بدو الكلام من تاليها فيكون هذا هو المراد من كلام الله أي فيكون الله تعالى متكلماً بهذا الكلام لا بحالة كما أنهم مستكلمون به في التجاء إلى التزام الحجاز في تلك الإضافات وإن يقولوا إن معنى إضافة الكلام إلى الله تعالى غير معنى إضافته إلى أم القيس مثلاً ^{في الآية} الدليل قد دل على أن الكلام المحسوس لا يقوم بالله تعالى قلنا فليقولوا هذا في كونه مستكماً بل لا تفاوت في ذلك وفوق هذا أنه قال الله تعالى كلم الله موسى تكليماً والظاهر أن المراد منه قوله تعالى إني أنا الله رب العالمين بعد قوله تعالما أنه نادى من مشاطي الوادع لا من في البقعة المباركة من الشجرة كما لا يخفى فإنه لا بد هنا من لجد الأمرين أما التزام قيام التكليم بالكلام للحنن بالله تعالى وأما اللصير في قولنا كما استيفع وأيضاً استدلت الأشاعرة على مسكهم بأن من يورد صيغة أمر ونهي أو أخبار أو استخبار أو غير ذلك يجب في نفسه معاني يعبر عنها بالألفاظ التي سميها بالكلام المحسوس فالعبد الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يتخلف بل يتخلل في العبارات محبباً وضاع والأصطلاحات ويقصد التكليم لفظاً ونفس السامع ليجمع على موجه ما هو الذي تسميه كلام النفس وحديثها ومعارضة للعلم والارادة سيما في الأخبار والاستثناء الغير الطلبي في غاية الظهور ويرد عليه أولاً أنا لا نسلم وجود شيء في النفس بحيث يصح أن يكون كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي بآثار ذلك إنما إذا رجعنا إلى وجدنا أننا وجدنا الأخبار على نحو متعلق الأذعان به وغير متعلق الأذعان بما وجدنا نفق في الصور الأولى والأصوات العملية لأجزاء القضية والأذعان الذي هو من كيفيات النفسانية وفي الصورة الثانية الأصوات الحاصلة الأجزاء فقط إذا أردنا الدلالة للغير على أن نفوسنا من النسبة الحاكية مدعنا أننا لا نوجدنا في نفوسنا تلك الأرادة أيضاً وربما وجدنا صور الحرفية المولفة الدالة على تلك المعاني أو صور كما يراد الدلالة به من الإشارة ونحوها وقس الحال في صور الاستثناء مثل الطلب والنهي والاستفهام فإنه إنما يوجد قبل تلك الأمور راحة تلك الأمور ونحوها لا فاعلاً على الطلب ونحوها المعاني الموضوع عنها وإذا لم يكن الشيء في نفسه مطلوباً مثلاً ومع هذا أريد الدلالة للغير عليه لغرض فلما يوجد ارادة الألفاظ ونحو ما يظهر من راحة الطلب وربما يظهر الشيء بدون أن يكون له وجود كما لا يخفى فالتفهم من هنا أنه لا يوجد شيء النفوس في الصور المسطوية إلا الارادة والأذعان والأصوات العلمية للمعاني أو صور الحرف الملقطة من غير ذلك

فعليه البيان وتحقيق المقام أنه لا شك في أن كل انشاء مستلزم لمعنى خبري مثل قولنا اضرب زيدا مستلزم لقولنا اطلب منك
الضرب واريد منك ضربه واذا مستلزم لقولنا استغفرم منك قيامه ونحو ذلك ولا شك في أن صد الخبر انما يكون بان
تحقق المحكى عنه فاذا قال القائل ضرب زيد مع عدم ارادة صدور الضرب عنه لا بد ان يكون قولنا اطلب منك الضرب واريد منك الضرب
كاذبا لعدم المحكى عنه الذي هو ارادة القلبية والطلب الصميم وح نقول لا بد ان يكون الطلب الذي ادعيتم متحققا فانه لو وجد الطلب
لتحقق المحكى عنه لا طلب منك واريد منك الضرب فيصدق ان هف وايضا نقول لا شك ان منا طصدق قولنا اريد منك الضرب
وقولنا اضرب زيدا هو ارادة القلبية لصدور الضرب من المخاطب فاذ وجد المحكى عنه لهذا القول صدق قولنا اريد منك
الضرب واطلب منك الضرب وقد اتضح انه في الخبر لا يكون في النفس الا تصورات اجزاء القضية مع الادغان او بدونه ^{حاشا}
كان هنا الحكاية عن حال القلب لا بد في صورة الطلب الواقعي من تحقق المحكى عنه اعنى ارادة الضرب من المخاطب ايضا
فلو كان في الانشاء غير ذلك لكان في اطلب منك غير ما قلنا هف فان تم هذا وهو مجمل الله تام سقط كلام الاشاعرة عن
وان كان الطلب غير ذلك فعلى تقدير ثبوت لا يصلح ان يكون قد يما كما استيفهم مع ان كلامه تعالى مشتمل على الانشاء والاخبار معا فلي
تقدير تسليم القول به لا يسميهم ولم ينفى من جوع لان دعوائهم اثبات كلام النفس لكل كلام لفظي ولو كان قولنا غلام زيد
مثلا فاذا لم يثبت لاحد من الكلمات اللفظية ما يها له النفس بطل قولهم كما لا يخفى وهذا
حينئذ نذكر كلام بعض علماء الاشاعرة في هذا المقام مع تضعيف ما قالوا في المواقف ونسجها هكذا وهذا الذي قالته
المقرلة لا تنكره كما ثبت امرنا وذلك وهو المعنى القائم بالنفس والله غير العبارات اذ قد يختلفت اعبارة بالادنى والامكنة
والاقوام وقد يدل عليه بالاشارة والكناية كما يدل عليه بالعبارة والطلب احد لا يتغير وغير المتغير غير المتغير ^{والمتغير}
وهو الذي يقع من غير المتغير الذي هو عبارة ^{فله} والله غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلم بل يعلم خلا او يشك فيه ^{فله} غير العلم اذ قد لا يعلم بالامر بالرجل بما
لا يريد كالخبر بعبد هل يطعمه ام لا وكالمقدم من ضرب عبيد بعضها فانه قد يامر وهو يريد ان لا يفعل الامر بل يطعمه عند من يلو
واعترض عليه بان الوجود هاتين الصورتين صيغة الامر حقيقة واذا اطلب منها اصلا كما لا ارادة قطعاً فاذن هو
صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نرى ان قد لا امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قال المصنف ولو قلنا
المقرلة انه اي المعنى نفسه الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم التكلم
بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاد ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذا لا موجبة
في الخبر والامر ومغايرة لما يدعي عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم
او يامر بما لا يريد وح لا يثبت معناه نفسه يدل عليه بالعبارة مغايرة للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكنه لم يجد في
كلامهم انه على كلامهم مع قليل اختصار في عبارات الشرح ولا يخفى عليك بعد ما نلونا عليك من الحق الصريح وهن
ما قال من قبل الاشاعرة فان ليس مرادنا من كون مدلول اللفظ القائم بالنفس نفس العلم انه نفس اليقين حتى يرد
علينا اخبار الرجل عما لا يعلمه بل المراكمة عرفت الصور الحاصلة عند تصور اجزاء القضية او الاضافات الحاصلة عند
تصور تلك الاجزاء ونحو هذا على اختلاف الاراء وهذا لا يختلف بتخلف الادغان عن القضية ما في صور الامر والطلب
فالحمد لله على ما جرى الحق على لسانه فيكتفي به قليلا للمؤمنين مع ان كلامنا السابق كاف شاف لرفع امثال تلك التوهم
وقال الشارح المقاصد استدلل القوم على مغايرة العلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلا ولا ارادة بالسير يامر العبد بالفعل
ويطلبه منه ولا يريد وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه عصية فاصحاب المواقف لو قالت المقرلة انه ارادة فعل يصير سببا
لاعتقاد المخاطب علم التكلم بما اخبر عنه واراد به لما امر به لم يكن بعيدا لكنه لا اجرة كلامهم ناقد وجد في كلام الامام الزاهد

من المقرلة ما يشعر بذلك حيث قال لا توجد حقيقة الاخبار والطلب في صورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهار امارتها وقدر
 من ذلك ما قال امام الحرمين في ارشاده فارادى الذي يجزى في نفسه هو ارادة جعل اللفظ الصادقة عنه امر على جهة تدبير
 فهدى ابطال اللفظ ينضم مع الطلب بحاله والماضي لا يراد بل يتلوه عليه وبالضرورة يعلم ان ما يجزى لا بعد انقضاء اللفظ ليس
 تلوه فان اللفظة يكون ترجمتها في الضمير بالضرورة يعلم انها ليست ترجع عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والاختيار
 ونحو ذلك انتهى بالحكمة قد لاح وظاهر كلام هذا العلامة الاشعر ايضا انه لم يتيسر له دفع ما اورد على اهل نحلته صاحب التوفيق
 اما ما قال الخيام من قبل المنكرين للكلام نفسه ودفعه فنحن بحمد الله تعالى لا نحتاج في دفع كلام الاشاعرة الى ما قال من قبلنا
 فلا نفتقر ايضا الى دفع ما دفع به اياه وقال فضل بن ربهان الناصب في رد كلام العلامة بعد عبارة هكنا فنقول اول الراجح
 الشخص ان نفسه انما اذا اراد الكلام بالكلام فهل يفهم من جازاته انه يروم ويرتب معاني يقرم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول
 على السلطان او العالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء يقول في نفسه سا تكلم بهذا او المنصف يجد من نفسه هذا البتة
 فهدى هو الكلام النفساني فنقول على طريقة الدليل ان اللفاظ التي تكلم بها الهامد تولا فاما بتأثير النفس فنقول هذه المدلولات هي
 الكلام النفساني فالنفس هي تلك المدلولات في العلم بتلك المعاني التي هي العلم ان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلم بل يعلم
 او يشك فيه فانه خبر عن الشيء غير العلم به فاما ان هو لا يشك في العلم به فانه لا يشك في العلم به فانه لا يشك في العلم به فانه لا يشك في العلم به
 مقصود مجرد الاختيار والاقبال بالماضي وكما عند من ضرر عيب بعصيانا فانه قد اقر وهو يريد ان يفعل المأمور به لينظر عند من يلزمه
 واعترض عليه بان الموجب في هاتين صورتين صيغة الامر لا حقيقة اذ لا طلب فيها الصلاح كما لا ارادة قطعا واقولا لا نعدم
 الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب هو الطلب ثم ان في الصورتين لا بد من تحقق الطلب
 من الامر لان اعتذاره واختياره موقوفان على امرير الطلب منه مع عدم الفعل من المأمور وكلها لا بد من ان يكون محققين
 لتحقيق الاعتذار والاختيار فالصاحب لمواقف هي هنا ولوقالت المقترلة لانه اي المعنى النفساني الذي يغير العبارات في الخبر
 الامر هو ارادة فعل بصير سببا للاعتقاد المخاطب المستكلم بما اخبر به او بصير سببا للاعتقاد ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به كما
 بعيد لان ارادة فعل كذلك موجبة في الخبر الامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والتخلفة وليس يتجه عليه ان
 الرجل قد يخبر عما لا يعلم او يامر بما لا يريد وحيث لا يثبت معنى نفسه يدل عليه بالعبارات مغايرة لارادة كما يدعي الاشاعرة
 هذا الكلام صاحب المواقف واقول من يخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصل بل يصدر عنه الاخبار وهو يدل
 مدلول هو الكلام النفساني من غير ارادة وذلك في الاخبار ينشأ من الاشياء واما في الامر والكان هذه الارادة موجودة ولكن ليس غير الطلب الذي
 هو مدلول الامر بل شيء يلزم ذلك الطلب كما هو ظاهر فان تلك الارادة مغايرة للمعنى النفساني الذي هو الطلب في هذا الامر وهو
 ولما ثبت ان ههنا صفة غير الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفساني فان هو متصور عند العقل ظاهر لمن راجع وحده انه
 غاية الظهور في ادعى بطلانه وعدم كونه متصورا فهو مبطل انتهى كلامه قال جامي المذهب انهم صيد الثالث مولانا السيد
 الشوشتر في احقاق الحق في رد كلامه بعد كلام واما ثانيا من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافا للخبر على الشيء غير العلم
 به ففيه ما ذكره الشارح الجديد المتجيب حيث قال واقائل ان يقول ان المعنى النفساني الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغايرة
 للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا يقينا كان او مشكوكا فلا يكون مغايرة
 والاصل ان هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدق بالخبر يحصل في ذهنه صورة ما خبر
 به بالضرورة وايضا هذا قياس لغائب على الشاهد فلا يفتيد واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفساني لارادة مدلول
 بالاعراض التي نقله واما ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض بقوله اقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد

يوجد مدلوله عند الخطاب الى اخره مدخل بان الاعتذار والاختيار انما يتوقفان على ان يصدر من امر ما يدل بظاهرة فيجوز
الاستعمال على الطلب على تحقق الطلب نفس الامر لا وقوف لغير الله تعالى على الصدور فيحصل الاعتذار والاختيار كما لا يخفى
واما ربا فان ملازمة في جواب انقله ثانيا على ما لم يوافق في تقوية للقرينة من قوله اقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطئ له
ارادة شئ صلا فففيه ان هذا غير واقع ولو سلم في جوابه ما اجبنا عنه فيما قبل من انه قد يخبر الرجل عما لم يعلمه فاعلمه واما ما ذكره من
ان الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر ان لا يكون الطلب الذي هو مدلول الامر بل شئ يلزم ذلك الطلب فلا
تلك الارادة مغايرة للمعنى النقص الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب ففيه انما لا يستلزم ان الطلب غير الارادة فالتب
الطلب عين الارادة عند المقر له ولو سلم فنقول ان الكلام نفسه عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصبي يلزم قدم الطلب
من الفعل يفرض ولا يلزم السبق لطلبه وجوده بطلبه منه سلفا لضروريته ويرد على طليم الثا ثانيا انا سلمنا معناه فاما ان كان
وراء العلم والارادة ونحوها لكن يصح عليه الكلام بغيره كما اعتر به فضل بن رزقها الناصبي وغيره فلا يكون الوجه متكما باعتبار
هذا الا ما اشار الى من انشاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى لقائم بالنفس يقولون في نفسه كلاما ورواها في مقامه
الا حطل ثم عرفت ان الكلام لفي المقادير انما يجعل اللسان على القواعد دليل لا في التنزيل ويقولون في انفسهم ففيه ان الاطلاق
اعم من الحقيقة واللفظ اذا ربي الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك فالحمل على الاول اولى بمعنى قولهم الاصل استعمال الحقيقة
انه اذا اطلق اللفظ لم يقيم القرينة على ارادة معناه المجازي تغير الحقيقة بالجملة الكلام هو الذي يعبر عنه بالفارسي تبخن بافانده والقول
بمعنى كنهن كما صرح به صله الصراح وغيره بهذا المعنى لا يمكن ان يقال على المعنى النفس الذي هو الواو كما هو ظاهر والعرض ايضا شاهد عليه
بشهادتهم كما عرفت فثبت ان اطلاق الكلام على هذا المعنى النفس على تقدير ثبوته كان اطلاقا مجازيا وانما حكمكم على القول بالكلام النفس
هو فركم عن التزام المجاز في معنى الحكم على عكم وهذا لم يلزم عليكم بعد ايضا وان كان باعتبار لفظ الكلام فقد وقع في امر بدعيته
وهذا الشئ معجبا اما الخبالة فمذهبهم ان كلامه تعالى حشر وصوت يقولون ان بذاته تعالى انه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم
جملا الجمل والغلاف قد يمان فضلا عن المصنفات اصلها المخلقة وهذا باطل بالنظر في ان حصول كل حروف مشروط بانقضاء
الآخر منها فيكون له اي الحرف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون الحرف الاخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما بل حادنا كذا الحق
منها اي من الحروف التي لها اول زمان وجود واخره او اجتماعا معانيهما يكون حادنا قديما انتهى وقال شارح المقاصد في الخبالة
والخشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتيب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبقا بالحروف
المتقدمة عليه كانت ثابتة في الازل قائم بذات الباري تعالى وتقدس وان السمع من اصوات القراء والروى من اسطر الكتاب
نفس كلام الله تعالى القديم وكل شاهد على جهلهم ما نقل عن بعض اهل الجمل والغلاف ازايان وعن بعضهم الجمل ان كتب القراء
فانظم حروفا ورقتا هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادنا انتهى بالجملته جماله اهل هذا المذهب وعباوتهم
وانكارهم الضرديات وسفطة امامهم احمد بن حنبل وكونه عاريا عن العقل والفهم لا يخفى على احد من الاشاعرة فضلا عن
غيرهم من العقلاء وقد بلغ هذا احمد بن حنبل الى مرتبة من الجهل المركب في هذه المسئلة بحيث فرض بانشد يد في غصن المقصم
العباسي ليرجع عن هذا القول لتبني كما يظهر من تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي اما الكرامية فلما رأت ان بعض الشاهدين
المبعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حروفه قائم بذاته تعالى وانه قول
الكلامه ولما كلامه قد رتب على المتكلم وهو قديم وقوله حادث لا يحدث وقروا بينه ما بان كل ما له ابتداء كان قائما بالذات
فهو حادث بالقدرة غير حادث وان كان ميانا للذات فهو حادث بقوله كن لا بالقدرة ونظر الى ركائز هذا المذهب لم يلتفت
كثيرهم الى جوانبه وهذا كذلك امام مذهب الفرق الحقيقة الامامية ومقتبهم فهو ان الله تعالى متكلم باعتبار

بجاءه الالفاظ والاصوات في جمعيه هذه المذهب هو المذهب المصور لوجوب الاول نه ستيفع انشاء الله تعالى قيام
 الحوادث بذاته تعالى محال وهكذا اقيام الصفات القديمة الزائدة على ذاته تعالى به فتعين المطلوب والتمكان الامر والخبر الاول
 صامق ولا سامع فيه سقم فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة ومذهب الخبائذ والكراميه ساقط عن اول الامر فتعين ما ذهبنا اليه واعتزل
 عليه صاحب الحق باذلك السفة انما هو اللفظ وما كلامه النفس فلا سقم فيه كطلب العلم من ابن سيوجد ودق السيد الشيرازي
 في شرحه بان ما يجزئ احدا في باطنه هو الغرم على الطلب وتخييله وهو ممكن وليس بسفه واما تفسير الطائفة في كون سقمه بال
 قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب من منتهى محال الثالث ان لو كان الكلام النفس القديم حقا كان بسيطا كما
 ستيفع والخلاف الشك في الامور المتناقضة من الام والنفس والاختيار والاسباب السلب غير معقول فتعين مذهبنا بقرينة
 ما تقدم اتماما قالوا من ان الكلام النفس كسائر الصفات مثل لعلم والقدرة فكما ان القدرة منزهة واحدة يتعلو بمقدور
 متعدد كذلك الكلام صفة واحدة ينقسم الى الام والنفس والخبر والاستفهام والنداء فهو باشر من كان جهالتهم فانه لا ينبغي ان
 يقاس حال كل صفة على الاخرى على انقسام البسيط الى الامور المتباعدة شئ وتعلو الشئ البسيط الامور المتباعدة امر اخر والاربع
 انه قد تقرر عندكم وعند جميع العقلاء ان الامر والنفس والخبر من انواع الكلام فلو كان الكلام في كل موجود واحد من واحد من
 انواعه لزم وجود الجنس بدون واحد من الانواع وايضا هذا غير معقول اذ لا يعقل كلام الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء
 الخامس ما قال السيد معين الدين الصفي الايجي الشافعي في سألته في الكلام ان يعرف العلم والخاص من الشرع واللغة لا يفهم
 من الكلام المركب من الحروف لا مجرد مفهوم اللفظ الذي هو التحقيق نوع من العلم وليس من شأن النبوة دعوة الله الشئ
 غير معلوم ظاهر كذب الواحد من غير اشارة في موضع وموقع على الامر اطلاقه السادس ان بعضه كاف من اهل اللغة والعرف
 متفقون على ان السكوت ضد الكلام فكما يصدق احد بما يدرك اخر لا محالة والا لزم اجتماع النقيضين والقول بالكلام ^{النفس}
 يستلزم ان يجمع السكوت مع الكلام في رطل واحد ويصدق على الاخرى من انه متكلم وهل هذا الا السفطة واذا بطل هذا تعين
 اختارنا بتقريب ما تقدم السابع ان القول بالكلام النفس في السفطة بمثابة قولنا ان الله تعالى فلك نفسه وارفر نفسيه دون سماء ^{خارجية}
 وارض خارجية بل هو الله تعالى شئ بسيط يصل الى تلك الامور فلا يسمع به الا من ان القول بالكلام النفس من مخترعات متحد الاشاعرة كما
 نقل عن السيد معين الايجي الشافعي انه نقل في بعض رسائله عن بعض العلماء انه قال ما لفظ بالكلام النفس احد الا في انشاء الما انما ^{الشيء} القا
 ولم يكن قبل ذلك في لسان احد انتهى فيكون بدعة خلاف الاجماع التاسع ان القول بالكلام النفس يستلزم الكذب على الله تعالى في
 مثل قوله تعالى ان ارسلنا نوحا وهذا باطل بالافتقار والقول بان الصدق والكذب عفتان للكلام الذي يتلفظ به لا للمعاني المزونة
 غير معقول فان لوازم اللوع متمنع الكلفا عنه وكذا النكاح في انواع مجتازة عن الجنس وهذا ظاهر وايضا قال العلامة القوشجي في
 تحقيق هذا ان كلامه تعالى في الاول لا يصف بالماضي المحال مع القول بان كل مدلول اللفظ غير حيد او كذا القول
 ما المتصف بالماضي وغيره انه هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الثامن ان الخلق كلهم يفهم معنى كونه تعالى متكلما ولا يفهم احد
 منهم معنى الكلام النفس فعلم ان توطم الله تعالى متكلما ليس باعتبار الكلام النفس الحادي عشر انه قد تقرر وثبت ان كلامه
 قد يراى في ما لا يزل في فعله هذا يلزم ان يكون العباد في دار الآخرة مكلفين بالجماد والزكوة ونحو ذلك ويجب عن هذا ان
 الكلام وان كان ازلنا لكن تعلقاته بالانحصار والافعال حادثه بارادة الله واختياره فينتقل الامر بصلواته في مثل ما بعد غيب
 وينقطع عند موته ولا يخفى عليك ان غاية ما اثبتوه هو ان الطلب عبارة عن شئ يعبر عنه بالفارسية بگرامي كن ويزن وبالعربية
 باكرم وباضرب مثلا ولا شك ان هذا المعنى على تقدير ثبوته وكونه غير العلم ولا ارادة لا يبقى بعد كون الشئ مطلوبا فكيف يعقل
 ان هذا الطلب يبقى في ذات الما يراى تعالى الى ابد لا يبعد كونه متسوخا ونحو ذلك واعلم رحمك الله تعالى ان امثال تلك الوجوه

وجوه اخرى تدل على بطلان مذهب الاشاعرة وحقيته مذهبنا وكفى شاهدا على بطلان قوله هو له ما قال اصحاب المواقف وهو من كبارهم
ومعتمد بصرفاته قال السيد الشريف في شرح المواقف ان المصنف مقالة مقررة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في خطبة
الكتاب محصوها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الاموال القائلين بالغير الشبهة الاشعرية لما قال الكلام هو المعنى نفسه
فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القدر عندنا واما العبارات فانما هي في كلامنا محال لا اله الا الله على ما هو كلام حقيقته
حتى صرحوا بان اللفظ حادث على مذهبنا ايضا لكنها ليست كلامه حقيقته وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدته
كعدم اهان من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المقارضة والتحدى بكلام الله
الحقيقة وكعدم كون المقر والخفوف كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في احكام الدين في وجوب حمل كلام الشيخ على انه اثارا
به المعنى الثاني فيكون الكلام نفسه عنده امر اشاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء
باللسن بحقوق الصدور وهو غير الكتاب والقراءة والحفظ الحادث وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابة ان
تلك الترتيب انما هو في اللفظ بسبب عدم مساعدة الاله واللفظ حادث ولا دله الدالة على الحدوث فيجب حملها على حدوثه دون
حدوثها فيكون جميعا بين الاله وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التامل يفسر حقيقته ثم كلاما
في شمهادة شيخهم هذا يظهر من مذهبهم باطل قطعا واما التكلفات الباردة التي اتركها هذا الشيخ قبيل هذا الكلام في المواقف ههنا
غيره من علم الاشاعرة مكابرة محض فيحكم قلوبهم ببطلانها واما بطلان مذهب البصير المواقف فقد كفى مؤنته اظهرنا اننا
ما قال الفاضل المتتال من انهم في شرح العقائد ان مذكروا صاحب المواقف من ان الكلام نفسه غير مرتب لا خيرا جيد لمن
يتعقل لفظا قائما بنفسه غير مؤلف من الحروف والمنطوقة الخيلة للشرطة وجود بعضها بعدد البعض لا من قبيل الترتيب الذي
عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخروضة مرتبة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما
مولفا من اللفاظ الخيلة او نفوسا مرتبة واما لفظ كان كلاما مسموعا انتهى وهاتين الايتين نؤمن كلامنا بذكر كلام الملك العلام واتحاد
ائمة الاثام عليهم الصلوة والسلام الدالة على صحته مذهبنا الذي زاد به شرفا وحريرا واتقانا والحكاما وسدادا قال الله تعالى
اقطعون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه الآية وقال الله تعالى ولما جاء موسى ليقاتلنا و
كلمه ربه ثم قال يا موسى الى اصطفيك على الناس رسالا فابي وبكلامي وقال الجلسا وان احدهم للشركين استجارك فاجر
حتى يسمع كلام انابه وايضا قال يريدون ان يبذلوا كلام الله وقال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما بالحيي ركب الحجاز والتاويل
في هذه الايات وارسلناك بقول ان اقرار الجحد ليس بكلام الله حقيقته بل مجرد رعاية ما يفهم من ظهور اقوال بعض اهل اللغة
من ان الله لا يبدى صريحا في المبدأ المشتوق مع انتقاضه في وامنح لا تعد ولا تحصى ليس من شئ عظم وقد عرفت انه لا يلزم
في هذا المسلك مجرد هذا الحد وبل الحد ورايت متبعة الله لا يرتكبها الا من يكون سوفسطائيا اما الادب في منها ما روى ابو يونس
في كتاب التوحيد باسناده عن عبد الرحيم بن قيس قال سئلت علي بن ابي طالب عن كلام الله عليه السلام جعلت في ذلك لاختلاف
الناس في اشياء قد كتبت بها اليك فان رايت جعلته الله فذاك ان تشرح لي جميع ما كتبت اليك فقلت للناس جئت فذاك بالاعترا والمغش
والبحر فاجبت جعلت فذاك اما مخلوقان فاختلفا في القرآن فزعمت ان القرآن كلام الله عز وجل غير مخلوق وقال اخرون كلام الله مخلوق
وعن الاستطاعة قبل الفعل ام مع الفعل فان اصحابنا قد اختلفوا فيه وروى وافيه وعبر الله تبارك وتعالى هل يوصف بالصورة او بالخط
فان رايت جعلته الله فذاك ان تكتب الي المذهب الصحيح من التوحيد وعن الحركات في مخلوقة او غير مخلوقة وعن الايمان وهو فكنت صلي الله
عليه واله وسلم يدعي الملك بن ابي سبالت عن المعرف ما هي فاعلم رحمك الله ان المعرفة صنع الله عز وجل في القلوب مخلوقة والمجرد
صنع الله في القلوب مخلوق وليس للعباد فيها من صنع ولهم فيها الاختيار من الاكساب في شهورهم الايمان اختار والمعرفة فكانوا بذلك

مؤمنين عارفين وبشهورهم الكفر لثأر والمجود فكانوا بذلك كافرين جاہدين ضلالة وذلك بتوفيق الله لهم وخذلان من خذل
الله فبألاخبار والاكساب عاقبهم الله ولأبائهم وسألت رحك الله تعالى عن القرآن واختلاف الناس قبلكم فان القرآن كلام الله
محدث غير مخلوق وعندي رزقي مع الله تعالى ذكره ويقال عن ذلك علوا كبيرا كان الله عز وجل ولا شيء غير الله معروفا ولا مجهول وكان عز وجل
ولا مشكوك ولا مريد ولا متحرك ولا فاعل جل وعز رتبنا جميع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه جل وعز رتبنا والقرآن
كلام الله غير مخلوق وفيه خير من كان قبله وخير من يكون بعده انزل من عند الله عز وجل على محمد رسول الله صلى الله عليه وآله
فهذا الحديث الشريف كما ترى صريح في بطلان مذهب الاشاعرة والحنابلة جميعا حيث حكم عليه السلام بأن القرآن هو كلام الله
حقيقة كما هو المتبادر وأنه محدث غير رزقي على زعم الحنابلة وأنه ليس شيء متصف بالقدم سوى الله تعالى خلافا للاشاعرة
القاتلة بقدم الكلام النفس وغيره وأيضا يستفاد من تضاعيف سوال راي وهذا الحديث ان الاختلاف الناشئ من حيث
القول بالكلام النفس لم يكن بشيء في ذلك الزمان أما حكم المعصوم عليه السلام بان كلام الله غير مخلوق مع حكمه عليه السلام بكون
محدثا فوجه ما قال ابن بابويه رحمه الله عليه قبيل ذكر هذا الحديث وهو هذا اقال مصنف هذا الكتاب قد جاء في الكتاب
ان القرآن كلام الله وروح الله وقول الله وكتاب الله ولم يجز فيه انه مخلوق وانما منعنا من إطلاق الخلق عليه لان الخلق
في اللغة قد يكون مكنيا وبأ ويقال كلام المخلوق أي مكذوب قال الله تبارك وتعالى انما تعبدون من دون الله اوثانا وتخلون
افكا أي يكن با وقال عز وجل حكاية عن منكر التوحيد ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة ان هذا الاختلاف أي افتعال وكذب من نعم ان
القرآن مخلوق بمعنى انه مكنوب فقد كفر ومن قال انه غير مخلوق بمعنى انه غير مكنوب فقد صد وقال الحق الصواب ومن زعم ان
غير مخلوق بمعنى انه غير محدث وغير منزل وغير محفوظ فقد انحطأ وقال غير الحق والصواب وقد اجمع من اهل الاسلام على ان القرآن
كلام الله عز وجل على الحقيقة دون المجاز وان من قال غير ذلك فقد قال منكرا ونزورا ووجدنا القرآن مفصلا وموصلا وبعضه
غير بعض وبعضه قبل بعض كالناظم الذي يتلوه عن المنسوخ فلو لم يكن له هذه الصفة حادها بطلت الدلالة على حدوثه والحنابلة
وتعذر اثبات محدثها بابتنائهم وتفريقها واجتماعها ثم استدلل على المذهب المخار بوجه اخر وهو ان العقل قد شهد والآلة
قد اجتمعت اذ الله صادق في اخباره وقد علم ان الكذب هو ان يخبر بكون ما لم يكن وقد اخبر الله عز وجل عن فرعون وقوله
انا بكلم الاعلى وعن نوح انه نادى ابنه وهو في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين فان كان هذا القول وهذا الخبر قدما
فهو قبل فرعون وقبل قوله ما اخبر عنه وهذا هو الكذب ان لم يوجد الا بعد ان قال فرعون ذلك فهو حادث لانه كان
بعد ان لم يكن وايضا قال بوجه اخر وهو ان الله عز وجل قال ولئن شئت لنذهبن بالذي اوحينا اليك قوله ما ننسخ من
آية او ننسها من آيات بحيث ما نزلها وما له مثل او جازان بعدم وجوده فحادث لا محالة انتهى كلامه ايضا رحمه الله
باسناده انه كتب علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا عليهم السلام الى بعض شيعته ببغداد يسأل الله الرحمن الرحيم عصفنا
واياك من القسمة ان يفعل فاعظم بها نعمه والا يفعل فيهلك نحن ران الجدل في القرآن عند اشتراط السائل والجواب السائل ما
ليس له وتكلف الجيب ما ليس عليه وليس الخالق الا الله عز وجل وما سواه مخلوق والقرآن كلام الله لا يجعل له اسماء عند الخلق من الضالين جعلنا
واياك من الذين يفتنونهم بالغييب وهم مراتبا مشفقون وايضا في التوحيد باسناده مؤلفه علي بن الحسن بن عبد الرحمن الجعفي قال قلت لابي
الحسن موسى بن جعفر عليهم السلام ان هشام بن الحكم زعم ان الله جسم ليس كمثله شيء عالم سميع بصير قادر متكلم
ناطق والكلام والقدر والعلم مجرى مجرى واحد ليس شيء منها مخلوق فقال قال الله اما علم الله الجسم
محدود والكلام غير المتكلم معاذ الله وابرا الى الله من هذا القول لا جسم ولا صوفا ولا متحد وكل في سواه مخلوق الحديث
فصل اعلم هذا الله تعالى ان شاء الله من ضروريات مذهبنا معاشر الامامية ان الله تعالى صادق يمتنع عليه الكذب

يدل عليه وجوه الاول ان الكذب تبين كما اثبتناه في المقدمة السابعة من هذا الكتاب ستعرف انشاء الله تعالى انه قبيح
النسبة اليه تعالى ايضا وهو سبحانه يفعل القبيح **الثاني** ان الله منزه لمصلحة العام لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوقت
لربنا به بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الاخر في ذلك فوان مصلحة لا محذور ولا اصلح واجب عليه كما سيتضح انشاء الله
فالي **الثالث** خبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم صراحة صادلة وكلامه وهكذا اخبار سائر الانبياء عليهم السلام بهذا قد علم
الضرورة من الدين فلا حاجة في بيان استناده وصحته فان قيل صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليه الله وسلامنا عليه يتصدق بيقه تعالى
وانما يدل بصدق يقه على اصدق اي صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم والله اذا امتنع عليه تعالى الكذب فليزله وورقنا
لصدق يقه بالمخبره بصدق يقه لا نقول وقد ادعت الاشاعة ايضا انه يمنع على الله تعالى الكذب لكن ادلتهم على سلكهم
لا تتم وتوضيح ذلك ان مستحكمهم في هذا الباب ثلثة امور **الاول** ان الكذب نقص النقص على الله تعالى
قال اجماعا قبل من ان يكون منكم في بعض الاوقات اعنى وقت صدقنا في كلامنا قال الشارح للوافي ان هذا الوجه انما
بال على ان الكلام النفس الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا والا لم ينقص ان وصفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل
لصداقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم الدالة على معان مقصودها كما قيل ان يقول خلق الكذب ايضا نقص في فعله
يعود المحذور بعينه اشار الى صاحب المواقف الى دفعه بقوله واعلم انه لم ينقص من رتبة بين النقص في الافعال وبين القبح
يقع فيها قال النقص في الافعال بعينه فيها وانما يختلف العباد في المعنى فاصحاب المنكر واليقين العقلي كيف يتكلمون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي
لوقم النقص في افعاله ثم انتهى كلامهما ولا يخفى عليك متانة كلامهما واستقامته فالجهر لله على ما جرى الحق على سائرهما والعجب
راي اعلامه القوي شجي فانه احاط في شرح التجريد عر هذا الاشكال بالازم الورد بان مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى
يون اللفظ ولما كان الكلام بنفسه عند هم مدلول الكلام اللفظي . هذه كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي
يلزم النقص في صفة تجمع تلك قد عرفت انه قال في شرح التجريد قبيل هذا مجيبا عن الاشكال الواحد على الاشاعة من لزوم
الكذب على الله تعالى بان كونه تعالى في ذات لا يتصف بالماتية والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذاوقنا
لا يزال في العلاقات محدثا لا ريب منه ولا ريب في تحقيق هذا مع القول بان اللفظي مدلول اللفظي عسير جدا او كذا
لقول بان المتصف بالمعنى وغير انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم انتهى وقد اتمرت بهذا المعنى شرح لوقم صدقنا
هذا كما ترى يدل انه لا مفر عند من التزام الكذب باعتبار المعنى وعدم وجود الخطاب وتجاوز ذلك في الكلام النفسي ولا شك ان
من البدل اول يستلزم كذب الدال على ما اعترف هو ايضا . **الثاني** لا معنى للكذب اللفظي الا ان معنى كذا كذب في لوقم ما قاله القوي
يلزم مجيب الكذب في الكلام بنفسه واللفظي . وهذا اقبح مما يلزم عن اهل نجدته من جواز الكذب في كلام اللفظي فتطرد
الوجوب فيها ما واد هذا الشيء بخلاف ما قال من ان الدليل المعتمد عند الاحكام لا يثبت في الكلام النفسي . انظر
ويبراهن على ان ثلثة اجماع الله سبحانه والانبيا وقد ثبت صدقهم به لانه خبر من غير توقف على ثبوت كلام الله فصدق عروضا
فهو مدفوع لان دلالة المعجزات موقوفة ايضا على الحسن للقيمة العقلية كما ان صدق اللفظي وقوفه عليها على ما اوردنا في
جري العادة فرع ثبوت العادة كما سيتضح انشاء الله تعالى عن تريب ومن هنا يتضح صحة ما قلناه في ثلثة اجماع الله تعالى في العلمين . انظر
رحمة الله في كشف الحش من ان الكلام النفساني مع معاني الحروف والاصوات ولا طر يق له في اثبات كونه صادقا في الحروف و
الاصوات اما ما احتج به الناصب المتعصب بفضل بن رزيقان من ان كونه العلامة باطل فان قال امته الكذب عليه ضرر
النقص في كذب يتعلل بالدال على المعاني النفساني وهو ايضا نقص في انشاء من هذا الناصبي بسبب كمال حقه وخطه عند
ولا قد عرفت ان هؤلاء العلماء الاعلام من الاشاعة الذين هم كاتبة هذا الناصب اعترافا بضمون ما اورد . المعلة على الاشاعة

والعجب من هذه المناجبة فانه قال قبل هذا الكلام دوما لزوم الكذب ان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به
 المعاني الزوارة في النفس المقولة بعد هذا الحديث والامر الثاني الذي تمسكت الاشاعة به على امتناع كذبه تعالى انه
 لو انصرفت الكذب لكان كذبه قدما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذاته الكذب والاحراز
 زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قومه امتنع عدمه واللازم باطل باننا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنا ان
 عنده ما هو عليه واوخر صالح المواقف على هذا بانه انما يدل على كون الكلام نفسه صدقا لانه قد اجماعا هذه العبارات التي
 على كلام النفس فلا دلالة على صدقها الا انها حادثة فيجب زوالها بحديث الصدق الذي يقابلها مع انهم عندنا هو بيان
 صدقها انتهى كلامه مع ضمنية عبارة الشرح ولا يخفى ان الاشكال في محله اما الامر الثالث فهو الامر الثالث الذي ذكرنا
 في اثبات امتناع الكذب في كلامه تعالى بحسب مسلكنا وهذا على مسلكهم لا يتم لان تصديق الكاذب الكاذب الكاذب الكاذب الكاذب
 عند الاشاعة لا نعرف انهم لا يقولون اما قولهم انه لم يجز عادة الله بتصديق الكاذب فمردود اما اوله فلان عدم جريان
 العادة به غير معلوم اذ يحتمل حينئذ ان بعض الانبياء السابقين لم يكونوا انبياء بحسب نفس الامر بل انما حكم الناس بنبوتهم
 بمجرد ظهور خرق الحادة عنهم وهذا الظهور انما كافي في تصديق الكاذب واما ثانيه فلان الاستقراء والتدوام على طبق العادة
 ليس بواجب على الله تعالى عند اعم وسيجيئ انشاء الله تعالى في هذا الكتاب مزيد توضيح لذلك اقول ان هذه الصفات التي تلوها
 عليها من القدرة والعلم والحق والسمع والبصر والارادة والكلام هي الصفات السبعة الثبوتية المشهورة المتفق عليها
 بين اهل الاسلام وههنا صفات اخرى قد اخذت اقدماء فيها فبعضهم قال الله ليست راء الصفات السبعة صفة اخرى متمسكا
 بانه لا دليل عليه فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه وان عدم وجدان دليل لا يدل على عدمه راسا سلمنا ذلك لكن عدم الدليل لا يدل
 على عدم المدلول كاستقراءه بل الذي هو الدليل على صحته انه لا يدرك استقراء الامتناع ولا يستلزمه قهرا بل وبان امكنون
 انما ان المعرفة وذلك بمعرفة الذات بجميع الصفات فلو كانت له صفة اخيرة عرفناها بتقديره رتبين الكاملين واللازم
 مستف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة صفات سوى الاستدلال بالافعال والتثنية عن الثبوت وهي لا يدان على صفة
 اخرى ورث بالتمسك بالتكليف بقدر الواسع وليس له فيما ذكرنا ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخيرة ولا يدرك لانه لا طريق سوى
 ما ذكرتم ليس الشرح طريقا فربما هو اطامس فيهما بالجملة لا لا تمنع ان يكون هناك صفات اخرى للواجب تعالى بحيث لا يكون
 للعتول البشرية اليها سبيل او لا تكون من غير ما عاينا وان كانت معلومة للانبياء والاوصياء عليهم الصلوة والسلام فان
 معرفتهم للواجب تعالى ليست كمعرفة نياه فانهم فلتا بمكلفين الا بصفات معلومة بالعقل والنقل لكن اذا انصفنا ما وجدنا
 صفة الا وهي الوجهة الى صفة من الصفات السبعة او هي ليست بصفة حقيقة كما سيتضح وقال ابو الحسن الاشعري بصفات
 اخرو مغايرة للصفات السبعة فاقول منها البقاء ولا مجال لاحد من القائلين بوجود الواجب تعالى ان ينكر كونه تعريفا كسر مديا
 لانه من مقتضى وجوب وجوده تعالى والكتاب السبعة مميان منه انما الاختلاف فيه من حيث انه هل هو صفة حقيقة
 مغايرة للوجود والزمان الثاني ام هو عين الوجود وظني ان النزاع لنا فيه قليل الجدي فانه صار من ضروريات مذهبنا
 ان صفات الواجب تعالى عين ذاته كما سيتضح انشاء الله تعالى والبقاء سواء كان عين الوجود او غير عين ذاته تعالى نعم الماهم
 هو ان يضعف مذهب الاشاعرة القائلين بزيادة صفة البقاء على ذات الواجب تعالى فاقول مستمسك الشيخ الاشعري وثابتا
 على ما صرح به القوي شيخ ان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معني هو البقاء كالعالم والقادر لان البقاء ليس من السلب
 والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل لذاته عليه اذا الوجود يتحقق به وبه كما في الجود وتيرد عليه او لا انا
 لا نسلم وجوب قيام مبداء خارج بذات ما صدق عليه التثنية كما عرفت في بحث كونه تعالى متكلما فلم لا يجوز ان يكون الواجب تعري

بما يفتي في الجواب

باقيا بقاء هو نفس ذاته وثانيا ان للعقول من البقاء استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انشأ الزمان الثاني
 اشعرنا فيما سبق اننا انشأنا البقاء على ان لا يشاعره قالوا الوجود الاشياء نفسا هياكلها كما عرفت اما ما قال من
 البقاء ان لا يتغير لئلا يتحقق الوجود بدو كما ان الحد وهو متحقق بالحد ذاته فانه غير الوجود فيتحقق الوجود بعد الحد ومع الشئ لا يشعر من
 الحد وليس مرادنا عليه كما صرح به شارح الموانع في التسلل فحل البقاء وجودا محض فان وجوده مستمر كما ان الحد وايضا كذلك
 فانه وجود بعد العدم اما مستمرا في باب عدم زيادة صفة البقاء في انما كخص صامع ما سيقع من انشاء الله تعالى من عدم زيادة حقيقة
 الصفة الحقيقية على ذاته تعالى ما يجب **الاول** انه لو كان البقاء زائدا لكان له بقاء اول لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان
 كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض ان الوجود يتسلسل البقاء المتتابعين في الوجود والحيث بان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل
 في وجود الوجود وجوب الوجود في امكان لا مكان ودفعه شارح المواقف بان ما ذكر نوعه يجب كونه اعتباريا كما هو والقوشعي
 بانه يجوز ان يكون الباقي تعالى باقيا بقاء هو نفسه قال حامى المذهب هو لا السيد ان الله الشئ سترى المتنازع فيه
 بيننا وبين الاشاعرة هو انه هل يجوز ان يكون تعالى باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته ام لا فاذلحاز ان يكون البقاء باقيا بالبقاء
 الذي هو عين ذاته جاز ان يكون بقاؤه تعالى ايضا كذلك فافهم ما استدلل شيخنا الاشعري من ان الواجب بالبقاء فلا بد ان
 يقوم به معناه هو البقاء **والثاني** ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته
 ما هو موجود لذاته فهو بالذات لا يولد ابدا واذا فسر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كما قيل كان للزود
 اظهر انه يقول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لا سوى ذاته واجاب عنه فضل بن رويحان الناصبي بان الاحتياج
 الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب لا مكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا ولا يخفى عليك ان هذا الجواب من نوع
 لا يتوجه فان الواجب عبارة عن شئ يكون بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عما عداه متمتع بعدم وهذا المتمتع والممكن كما يظهر
 تقسيمهم المفهوم الى الواجب والتمتع والمستمتع ولما يلزم ادراج بعض افراد احد القسمين في الاخر اذ لا بد ان يكون له وجود
 معلول بالنظر الى علته التامة انه واجب وان لم يكن بالنظر الى ذاته واجبا واجاب السيد الشوشستاني بانه مكابرة على المقادير
 الكلية العقلية الضرورية فلا يستحق الا الاعراض على ان ظاهر ما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذات
 واجب لا مكان يقتضيه ان الواجب لو احتاج الى شئ من السماويات والارضيات ايضا لا يكون ذلك موجبا لا مكانه لان
 الكل ناش من ذاته وفناؤه اظهر من ان يخفى انتهى فان قيل يجوز ان يكون بقاء البقاء اعتباريا فان الوجود فرد من افراد
 الطبيعية لا يستلزم وجود جميع ما قلنا هذا سفسطة ظاهر البطلان فانه بمنزلة ان يقال ان الجسم ان يكون ابيض بياض وجود
 وقد يكون ابيض مفرقا للبصر بياض معدوم في الخارج على ما نقول في مجزئتيك بقاء الواجب اعتباريا وان لم يكن بقاء الحوادث
 كذلك وايضا التزمنا بان البقاء باق بدور البقاء فلم لا نقول بان الواجب باق بقاء هل هذا الاحاقنة وجهالة
والثالث ان الذات لو كانت باقية بالبقاء لا بنفسه فافقت صفة البقاء الى الذات لزم الدور ولتوقف ثبوت كل
 الزمان الثاني على الاخر وان افقر الذات الى البقاء مع استغنائها عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات ههنا وان لم يفتقر
 احد ما الى الاخر بل اتفق تحققهما مع الزم تعدد الواجب لان كل من الذات وبقاء مستغن عما سواه لولا فقر البقاء الى شئ
 لا فقر الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغنى عما سواه واجب قطعا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات
 لا افتقار الصفة الى الذات ضروري فاندفع ما قال شارح المواقف من انه يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق فان
 على تجزئته بقاء مستغنيا عن الذات **والرابع** انه لو كان البقاء صفة زائدة لزم ان يكون باقيا لوجوب وجوده تعالى والباقي
 لا يكون باقيا الا ببقاء زائد كما عرفت من مسلكهم فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهذا باطل عند **المسلك** البقاء ان قام بذاته تعالى

مَا يَقْصِدُ بِهِ اللَّهُ تَعَالَى وَيُوجِبُ بِهِ نَحْوَ الْقُرْبَانِ عَظَمَتُهُ فَتَقُولُ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ وَلَا تَدْعُ إِلَهًا خِلافَهُ كُلُّ فَعْلٍ يَقْرُبُ بِهِ
إِلَى غَيْرِهِ وَيَقْصِدُ بِهِ سِوَاهُ مِنْهُ هَالِكٌ بَاطِلٌ وَكَيْفَ يُجْزِلُ الشَّيْءُ بِمَحْمُولِهِ هَذِهِ الْآيَةُ وَالَّتِي قَبْلَهَا عَلَى الظَّاهِرِ أَوْ لَيْسَ ذَلِكَ يُوجِبُ
أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقْنِي وَيَقْبِي وَجْهَهُ وَهَذَا كَقَوْلِهِ جَعَلَ مِنْ قَائِلِهِ فَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّمَا نَطْعُكُمْ لِرُوحِ اللَّهِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَاتَّبِعُوا وَجْهَ رَبِّهِ الْأَعْلَى
وَقَوْلُهُ مَا آتَيْنَهُمْ مِنْ ذِكْرٍ يَرْيَهُمْ وَجْهَ اللَّهِ بِمَحْمُولٍ عَلَى لَنْ هَذَا لَفْعَالٌ مَفْعُولُهُ لَهُ وَمَقْصُودُهُ بِهَا ثَوَابُهُ وَالْقُرْبَانُ إِلَيْهِ وَالزَّاهِدَةُ عِنْدَهُ
فَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى وَابْتَغُوا لَكُمْ وَجْهَ اللَّهِ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَرَادَ بِهِ فَعْمُ اللَّهِ كَمَا فِي مَعْنَى الْحُلُولِ وَلَكِنْ عَلَى مَعْنَى الْمَدِيرِ وَالْعِلْمِ وَيَحْتَمِلُ أَيْضًا أَنْ
يَرَادَ فَتَحْرِيضُهُمَا اللَّهُ وَثَوَابُهُ وَالْقُرْبَانُ إِلَيْهِ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالْوَجْهِ الْجِهَةُ وَيَكُونُ الْأَضَافَةُ بِمَعْنَى الْمِلَاحِ وَالْخَلْقُ وَالْإِنشَاءُ وَالْأَحْدَاثُ
لَا إِلَهَ غَيْرُ جَلَّ جَلَالُهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَعْمُ وَجْهِ اللَّهِ أَيْ رِجْلَيْهِ كَمَا هُمَا اللَّهُ وَتَحْتَ مَلَكُهُ وَكُلُّ هَذَا وَاضِحٌ بِرَبِّهِ بِحَمْدِ اللَّهِ
تَعَالَى وَقَالَ مَوْلَانَا الْجَلِيلُ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ كَرَامَةُ الْمُسْتَفِيهِ فِيهِ وَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ الْمُرَادُ بِهِ الْأَذَانُ كَمَا يُقَالُ وَجْهَهُ هَذَا الْأَمْرُ حَقِيقَتُهُ وَ
ثَانِيَهُمَا أَنْ اللَّعْنَةَ مَا أُرِيدَ بِهِ وَجْهُ اللَّهِ مِنْ الْعَمَلِ وَخِلَافُ عَلَى الْأَوَّلِ الْهَلَاكُ هَلْ هُوَ الْأَعْدَاءُ حَقِيقَتُهُ أَوَانَهُ لَا مَكَانَ فِي مَعْرَضِ
الْإِنشَاءِ وَالْعَدَمِ وَعَلَى مَا وَجَّهَ فِي ذَلِكَ الْإِنْخَابُ يَكُونُ الْمُرَادُ بِالْوَجْهِ الْجِهَةُ كَمَا هُوَ أَصْلُ الْكَلِمَةِ فَيُمْكِنُ أَنْ يَرَادَ بِهِ دِيرُ اللَّهِ أَيْ دِينُهُ يَتَوَسَّلُ إِلَى اللَّهِ
وَيَتَوَجَّهُ إِلَى حَوْلَتِهِ أَوْ أَمَّةِ الدِّينِ فَإِنَّهُمْ جَمَعُوا اللَّهَ وَبِهِمْ يَتَوَجَّهُونَ إِلَى اللَّهِ وَلَمْ يَضَوَّاهُ وَمِنْ أَرَادَ طَاعَةَ اللَّهِ يَتَوَجَّهُونَ إِلَيْهِمْ
أَتَضَحُّ مِنْ هُنَا أَنَّ الْوَجْهَ لَيْسَ مِنَ الْبُحْثِ فِي الْأَشْغَالِ قِيلَ مِنْهَا الْمُرَادُ بِاللَّهِ تَعَالَى بِاللَّهِ تَعَالَى فَوْقَ الْبُحْثِ
وَمَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِلْمَخْلُوقِ بِلَيْدِي فَأَنْتَ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ صَفْتَيْنِ شَبُوهَتَيْنِ زَائِدَتَيْنِ عَلَى الذَّاتِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ لَكِنْ
لَا بِمَعْنَى حَارِجَتَيْنِ وَدَفْعِهِمَا صَاحِبِ الْمَوَاقِفِ بَأَنَّهُ مَوْضُوعُ الْجَارِخِ وَقَدْ تَعَذَّرَتْ فَيَجِبُ الْجَمْعُ عَلَى الْجَوْنِ عَنْ مَعْنَى مَعْقُولِ الْفَعْلِ الْأَكْثَرِ
عَلَى أَنَّهُ مَجَازٌ عَنِ الْقُدْرَةِ فَإِنَّهُ شَائِعٌ وَخَلَقَهُ بِلَيْدِي أَيْ بَقْدَرِهِ كَمَا هُوَ وَلَمْ يَرِدْ بِقُدْرَتِهِ بِشَخْصٍ خَلَقَ أَدَمَ ذَلِكَ تَشْرِيفٌ بِتَكْرِيمِ
لَهُ كَمَا أَضَافَ الْكَلِمَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَكَمَا خَصَّصَ الْمُؤْمِنِينَ بِالْعَبْدِ بِتِلْكَ الْكَلِمَةِ قَوْلُهُ أَرْعَابِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَهَذَا هُوَ
الْمُصَحِّحُ لِمَا رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ فِي التَّوْحِيدِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقُلْتُ قَوْلَ اللَّهِ غَرَّ جَلَّ
يَا أَبِيسَ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِلْمَخْلُوقِ بِلَيْدِي فَقَالَ الْبَيْدُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ الْقُوَّةُ وَالنَّعْمَةُ قَالَ وَادَّكَرْتُ عَبْدًا نَادَا وَذَلِكَ الْأَلْفُ
وَقَالَ وَالسَّمَاءُ بَيْنَهُمَا بِلَيْدِي يَقُومُ وَقَالَ وَلَيْدُهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ أَيْ قُوَّتُهُمْ وَيُقَالُ لِفُلَانٍ عِنْدَكَ أَيْدٍ كَثِيرَةٌ أَيْ قُوَّاتُهُ
أَحْسَنُ وَلَهُ عِنْدَكَ يَدٌ بِضَاءٍ أَيْ نِعْمَةٌ وَأَيْضًا بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُبَيْدَةَ قَالَ سَأَلْتُ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ غَرَّ جَلَّ
لَا يَلِيسَ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِلْمَخْلُوقِ بِلَيْدِي قَالَ بَعْضُهُمْ يَقُولُونَ قَوْلِي قَوْلَ بَعْضِهِمْ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْبَيْدِ النِّعْمَةُ وَهَذَا أَيْضًا مُصَحِّحٌ
إِلَى الْحَدِيثِ الْمُسَوِّطِ وَالْمَاسِيَانِي لَكِنْ يَشْرُطُ أَنْ يُوَقَّفَ عَلَى خَلْقِهِ قَالَ أَبُو بَكْرٍ يَرَى سَمِعْتُ بَعْضَ مُشَاطِحِ الشَّيْخَةِ بَنِي أَبِي بَكْرٍ
فِي هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّ الْأَمَّةَ الْمُعَصِّينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كَانُوا يَقِفُونَ عَلَى قَوْلِهِمَا مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِلْمَخْلُوقِ ثُمَّ يَبْدُونَ بِقَوْلِهِ غَرَّ
بِلَيْدِي اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ قَالَ هَذَا امْتِلَاقُ الْقَائِلِ بِسَيِّفَتِهِمَا تَقَالُفٌ وَبِرَّحِيٍّ نَظَائِفَةٍ كَأَنَّهُ يَقُولُ غَرَّ جَلَّ نِعْمَتُهُ قُوَّتُهُ عَلَيْهِ
الْإِسْتِكْبَارُ وَالْعُصْيَانُ وَالسَّيْلُ الْمُرْتَضَى رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدَّرَجَةِ الْعُزْدَانِ سَأَلَ سَائِلٌ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِلْمَخْلُوقِ
الْآيَةَ فَقَالَ كَيْفَ أَضَافَ إِلَى نَفْسِهِ الْبَيْدَ وَهُوَ مَنْ يَتَعَالَى عَنِ الْجَوَارِحِ الْجَوَابُ قُلْنَا فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَجْهُ الْأَوَّلُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ تَعَالَى
خَلَقْتَ بِلَيْدِي جَارِيًا يَجْرِي أَنَا وَفِي ذَلِكَ مَشْهُورٌ فِي لَفْظِ الْعَرَبِ يَقُولُ أَحَدُهُمْ هَذَا مَا كَسَبْتَ بِذَلِكَ وَمَلَجَرْتُ عَلَيْكَ بِذَلِكَ فَإِذَا ارَادُوا
الْفَعْلَ عَنِ الْفَاعِلِ اسْتَعْمَلُوا فِيهِ هَذَا الصَّرْبَ مِنَ الْكَلَامِ فَيَقُولُونَ فَلَانٌ لَا يَشْعُرُ قَدَمُهُ وَلَا يَنْطِقُ لِسَانُهُ وَلَا تَكْتَبُ يَدُهُ وَكَذَلِكَ فِي
الْأَنْبِيَاءِ وَلَا يَكُونُ لِلْفَعْلِ رَجُوعٌ إِلَى الْجَوَارِحِ فِي الْحَقِيقَةِ بَلْ الْقَائِدُ فِيهِ النَّفْيُ عَنِ الْفَاعِلِ الثَّانِي أَنْ يَكُونَ مَعْنَى الْبَيْدِ هِي هُنَا النِّعْمَةُ وَلَا
أَشْكَالُ فِي أَرْبَعٍ مُخْتَلِفَةٍ لَفْظًا تَلِيدٌ النِّعْمَةُ فَأَمَّا الْوَجْهُ فِي تَشْبِيهِ مَا قَدْ قِيلَ فِيهِ أَنَّ الْمُرَادَ نِعْمَةُ الدُّنْيَا وَنِعْمَةُ الْآخِرَةِ فَكَأَنَّهُ تَعَالَى قَالَ
مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِلْمَخْلُوقِ لِنِعْمَتِي وَإِذَا بِالْبَاءِ اللَّامِ الثَّلَاثُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَى الْبَيْدِ هِي هُنَا الْقُدْرَةُ وَذَلِكَ أَيْضًا مُصَحِّحٌ وَمِنْ

من محتملات هذا اللفظ يقول القائل مالي بهذا الامر يد ولا يدان وما يحسن مجرى ذلك والمعدن ان لا اقدر عليه ولا اطيقه
وليس المراد بذلك اثبات قدرة على الحقيقة بل اثبات كون القادر قادراً الوفاى كونه قادراً فكانه تعالى قال انا معكم ان تسجد لينا
خلقنا وانا قادر على خلق غيرك فيكون قادراً بلفظ اليد هو عبارة عن القدرة وكل ذلك واعظم في تاويل الا انه قال مولينا
الحسين مشيراً الى الحديث السطور ما ورد في الخبر اظهر ما قيل في تفسير هذه الآية ويمكن ان يقال في توجيه التثنية انما البيان ان
خلقته كمال القدرة وان له روحاً وبناً احدهما من عالم الخلق والاخر من عالم الامر ولا نه مصدر كماله ملكه ومنشأه لا فناء
بهيمة والثانية كماله التوكل والكتايد بهمين وامامه جل البدر على القدرة فهو شائع في كلام العرب يقول مالي بهذا الامر يد اي
قوة وطاقة وقال تعالى او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح وقد ذكر في الآية وجوه اخرى **احدها** ان اليد عبارة عن النعمة
يقال اليد فلان في عرفان طاهرة والمراد من اليد النعم الطاهرة والباطنة او نعم الدين والدنيا فتاين ما ان المراد خلقته
نفسه من غير توسط كتاب وام **وثالثها** انما هي غاية الاهتمام بخلقها فان الساطن العظيم يعمل شيئاً بغيره الا اذا كانت غاية
عنايته مصروفة الى ذلك العمل انتهى قيل ومنها العيشة قال تعاليجي باعينا وتضع على عيني قال الا شعرت اني كصفة زائدة
ناقرة انما البصر وهذا مردود فان اثبات الجارية ممتنع والحاصل على الحق عرصة لا يعرفها جبالا لاجل فيجب المصير الى كلام أهل
العصمة عليهم السلام في التوحيد باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان امير المؤمنين عليه السلام انا علم الله وان
قلبه الواعي لسان الله الناطق وعبد الله وجب ان لا يذبح الله قال محمد بن بابويه بعد ذكر هذا الحديث فيه قال مصنف هذا
الكتاب رضي الله عنه معنى قوله عليه السلام وانما قلب الله الواعي اي ان القلب الذي جعله الله وعاء لعاشق قلبه الطاعة وهو قلب مخلوق والله
عز وجل كما هو عبد الله عز وجل ويقال قلب الله كما يقال عبد الله وبيت الله وجنة الله ونار الله ولما قوله عمن الله فانه يعني به
ان الحافظ لدين الله وقد قال الله عز وجل تجزى باعينا اي يحفظنا وكذلك قوله عز وجل وتضع على عيني معناه على حفظ
وايضاً في التوحيد باسناده عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله يقول ان الله عز وجل خلق خلقهم من نوره ورحمة من رحمته
رحمته فهم غير الله الناطقة واذا نه السامعة ولسانه الناطق في خلقه بآذنه وامناؤه على ما تزل من عذر او نذر او حجة فهم يحسبوا
وبهم يدفع الظلم وبهم ينزل الرحمة وبهم يحيى ميتاً وبهم يميت حياً وبهم يتقلب خلقه وبهم يقف خلقه وقضية قلت جئت فراك
من هو لا قال الا وصياً قيل ومنها جنب الله قال تعالى ان تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله فقيل صفة زائدة وقيل المراد
امر الله كما قال الشاعر اما متقين الله فجنب عاشق لك بدخرى وعين ترقى وقيل اذا الجنب يقال لا ينجبه اي ينجبه ويحرم
والصحيح ان المراد منه هو كرامة عليهم السلام في كتاب التوحيد باسناده الى ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين
عليه السلام في خطبة انا الهادي انا المهدي وانا ابو اليتامى والمساكين وزوج الارامل وانا معجزة كل ضعيف ومامن كل خائف وانا
قائد المؤمنين الى الجنة وانا محبل الله المتين انا عروة الوثقى وكلمة التقوى وانا عبد الله ولسانه صادق
وانا جنب الله الذي يقول ان يقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله وانا يد الله المبسوطة على عباده بالرحمة والمغفرة وانا ابا
حطة من عرفني وعرف حقى فقد عرفني لا في رضى بنية فارضه وحبته على خلقه لا يترك هذا الا اراد على الله وسؤله في الكا
باسناده عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله قال جنب الله
امير المؤمنين عليه السلام وكذلك ما كان بعده من الاوصياء بالمكان الرفيع الى ان ينتهي الامر الى اخرهم وفي تفسير علي بن ابي
قال الصادق عليه السلام في كتاب الاحتجاج للطبرسي عن امير المؤمنين حديث طويل وفيه قد زاد جل ذكره
في التبيان واثبات النجاة بقوله في اصفياه واوليائه عليهم السلام ان تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله فعرفنا الخليفة فتركهم
الا ترى انك تقول فلان الى جنب فلان اذا اردت ان تصف قربة انما جعل الله مباركة وتعالى في كتابه هذا المراد اني لا يعلم ما كنه

في بيان الصفات المضاف الى الله

عماد الاسلام كتاب التوحيد

وغير نيابة وحجة فارضه لعلهم ما يجدونه في كتابه المبدلون من اسقاط اسماء حجة منه ولبسهم به ذلك على الامة ليعتقوا
باطلهم فانبت فيه الرموز واعى قلوبهم وابصارهم لعلهم في تركها وترك غيرهما من الخطاب الدال على احد ثوابه في جميع البيا
وروى العياشي بالاسناد عن ابي الجارود عن ابي جعفر عليه السلام انه قال يخرج جنب الله وامثال ذلك كثيرة فالصدق وورع الله
الجنب لطاعة في لغة العرب يقال هذا صغير جنب الله اي في طاعة الله عز وجل فمعنى قول ابي المومنين ع انا جنب الله اي انا الذي
ولا تقطع الله قال الله تعالى ان تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله اي في طاعة الله عز وجل قال مولانا المجلسي روى
عن المياقير انه قال معنى جنب الله انه ليس شيء اقرب الى الله من رسوله ولا اقرب الي رسوله من وصيه فهو في القرب كالجنب قد
بين الله تعالى ذلك في كتابه بقوله ان تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله يعني في ولاية اوليائه وقال الطبرسي رحمه الله ان جنب الله
اي يا حسرتي على ما فرطت في قرب الله وجواره وفلان في جنب الله اي في قرب وجواره وقوله تعالى والصاحب للجنب وهو الرفيق في
السفر هو الذي يصحب الانسان بان يجعل مجنبه لكونه رفيقه فيرهبه من ولائها انه في قيل ومنها اليمين قال الله تعالى
والسموات مطويات بيمينه والحق ان المراد منه القدرة كما ورد في حديث روى الصدوق في التوحيد عن الصادق ع ان اليمين
اليد واليد القدرة والقوة يقول عز وجل والسموات مطويات بيمينه اي بقدرته وقوته سبحانه وتعالى عما يشركون وقوله
في رواية روى الصدوق رحمه الله عليه هكذا ان البيهقي قال سألت ابا الحسن علي مجتهد العسكري عليه السلام عن
قول الله عز وجل والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه فقال ذلك تعبير تبارك وتعالى لم يشبهه خلقه
الاخرى قال وما قدر والله خرقه ومعناه اذ قالوا ان الارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه كما قال
عز وجل وما قدر والله خرقه اذ قالوا ما ازل الله على بشر من شيء ثم نزه عز وجل نفسه عن القبضة واليمين فقال سبحانه تعالى عما يشركون
فالمولى المجلسي هذا وجه حسن من تعريض المفسر وقوله تعالى وما قدر والله خرقه متصل بقوله والارض جميعا فيكون على ما يليه
قول مقدرا ومعظموا الله خرقه وظهره وقد قالوا ان الارض جميعا ويؤيد ان العامة تدروا ان اليهوديات التي صلى الله عليه وآله
نحو امر فبك فضحك صلى الله عليه وآله وقال المولى الطبرسي رحمه الله القبضة في اللغة ما قبضت عليه بجميع كذا كذا اخبر الله سبحانه عن
كمال قدرته فذكر ان الارض كاهلها مع عظمها في مقدور كاشته الذي يقبض عليه القابض فكيف يكون قبضته وهذا تفهيم لنا
على عادة المتخاطبين باننا لا نقول هذا او قبضة فلان وفي فلان اذا هان عليه التقبض فيه وان لم يقبض عليه وكذا نقول
واسموا مطويات بيمينه اي يطويها بقدرته كما يطوي احد من الشئ المقدور له طيه بيمينه وذكر اليمين للمبالغة في الاحتمار و
التحقير للملك كما قالوا ما ملكك اي ما كانت تحت قدرتك اذ ليس للملك يختص باليمين دون الشمال وسائر الجسد وقيل
معناه انها محفوظة مصنونات بقوته واليمين القوة قيل ومنها الاصبع قال عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع
الرحمن وفي رواية ان قلوب ادم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء والحق فيه ما قال سيد
علم الهدى السيد مرتضى رحمه الله عليه في الدرر الغرر ونحوه بغير بعض عبارته قال ان سال سائل عن الخبر المروي عن عبد الله بن
عمر انه قال سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول ان قلوب ادم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن يصرفها كيف يشاء ثم يقول
قال رسول الله صلى الله عليه وآله عند ذلك اللهم مصر القلوب واصرف قلوبنا الى طاعتك وعما يريد ان قال رسول الله
صلى الله عليه وآله ما من قلب الا هو بين اصبعين من اصابع الله فاذا شاء ان يشبهه ثبتته وان شاء ان يقلبه قلبه وعما يريد
حوسب قلبه اسماء ووجهه نبي ما انتدع الله قالت كان اكثر دعاء ما قبل القلوب ثبت قلبي على دينك قالت قلت يا رسول الله ما اكثر
دعائك يا مقاب لقلوب فقال يا ام سلمة ليس من ادنى الاقلية بين اصبعين من اصابع الرحمن ما شاء اقام وما شاء اذاع فقال ما
بين هذا الاخبار على ما يتوحد وينفي التشبيه وليس من مذهبي ان الاخبار التي يخالف ظاهرها اصل ولا يطابق العقول

في فضائل اليمين

في فضائل اليمين

لا يجب ردها ويقطع على كذب راويها ألا بعد ان لا يكون لها في اللغة مخرج ولا تأويل وانما هذا لا يستلزم ولا يفسد ولا يفسد
 من يقول بما في هذه الاخبار فاما تأويلها فلنا الجواب ان الذي يقول عليه من تأويل هذه الاخبار هو ان يقول الاصبع
 في كلام العرب وان كانت الجارية المخصية فهي ايضا الاثر الحسن يقال لقفلان على ما له وطوله اصبع حسنة اي قيام وان حسن
 قال الراعي يصف راعيها حسن القيام على ابله ضعيف العصا بادي العروق ونحوه له عليها اذا ما جذب الناس اصبعاً وقال لبيدين
 ربيعة من يبسط الله عليه اصبعاً الخير والشر ياتي او عايملاً له منه ذنوباً متقراً واستشهد بنحو ذلك بأشعار اخر ثم قال
 والاصبع في كل ما اوردناه المراد به الاثر الحسن النعمة فيكون المعنى ما من ادنى الا وقلبه بين نعمتين جليلتين حسنتين
 فان قيل هذا قد ذكر كما حكيت الا انه لا يفصل ما النعمتان وما وجه التشبيه ههنا ونعم الله على عباده كثيرة لا تحصى قلنا
 بمقتل ابتكار الوجه نعم الدنيا ونعم الآخرة ونسبها لانهما كالجنتين او التوحيين وان كان كل قليل منهما في نفسه ذا عدد
 كثير لا والله تعالى قد انعم على عباده بان عرفهم بالنعمة وبراهينها ما النعمة به عليهم من نعم الدنيا ونعم الآخرة وعرفهم ما لهم
 في الآخرة بذلك والشكر عليه والثناء به من الثواب الجزيل والبقاء في نعم الطويل ويمكن ان يكون الوجه في تسميتهم للثواب الحسن
 بالاصبع هو من حيث يشاء الله لا اصبع اعجازاً ولا يتبينها عليه وهذا عاده عادتهم في تسمية الشيء بما يقع عنده وبالله به علقه ثم قال
 بعد فصل وفي هذه الاخبار وجه اخر هو اوضح مما ذكرنا من التشبيه بمذهب العرب في ملاحض كلامها ونص في كتابنا وهو ان يكون المعنى
 في ذكر الاصابع الاخبار من تيسر بصرف القلوب وتقليبها والفعل فيما عليه جلت عظمتها ودخول ذلك تحت قدرته الا
 ترى انهم يقولون هذا الشيء في خفض وفي يدك وقبضتي كل ذلك اذا ارادوا تيسره وتسهيله وارتفاع المشقة فيه والموتى وعلم
 هذا المعنى اول المحققون قوله تعالى يا ارض جميعاً قبضت يوم القيمة وقوله تعالى والسموات مطويات بيمينه فكانه عليه السلام
 لما اراد المبالغة في وصفه تعالى بالقدر على تقليب القلوب وتصريفها بغير مشقة ولا كلفة وان كان غيره تعالى يعجز عن ذلك
 ولا يمكن منه فقال انما يصعب من اصابعه كناية عن هذا المعنى لاختصار اللفظ الطويل وجرياً على مذهب العرب في الاخبار عن
 مثل هذا المعنى بمثل هذا اللفظ وهذا الوجه يجب ان يكون مقدماً على الوجه الاول ومعهد لانه واضح جلي ويمكن ان يكون
 في الخبر وجه اخر على تسليم ما يقره الخالفون من ان الاصبعين هما المخلوقتان من اللحم والدم استطهارا في الحجّة واقامة لها
 على كل وجه وهو انه لا ينكر ان يكون القلب يشتمل عليه جسمان على شكل الاصبعين يحركه الله تعالى بهما ويقلبه بالفعل فيهما
 ويكون وجه تسميتهما بالاصابع مرجحاً كانا على شكلهما والوجه في اضافتهما الى الله تعالى وان كان جميع افعاله يضاف اليه بمفعول
 الملك والقدرة انه لا يقدر على الفعل فيهما وتحريكهما منفردين عما جاورهما غير تعالى فقل انما اصبعان له من حيث خفض
 بالفعل فيهما على هذا الوجه لان غيرهما لا يقدر على تحريك القلب هو مجاور القلب من الاعضاء بتحريك جملة الجسم لا يقدر على تحريكه
 وتصريفه منفرداً عما جاوره غير تعالى فمن اير البسطلين المتأولين هذه الاخبار باهوا انهم ضعيف الاريهم ان الاصابع ههنا اذا
 كانت الحماود ما هي جوارح الله تعالى وما هذا الوجه الذي ذكرناه بعيد وعلى المتأولين ان يورد كل ما يحتمله الكلام مما لا يدفعه حجة
 وان يرتب بوضعه على بعض في القوة والوضوح انتهى كلامه على الله مقامه واعلم ان امثال تلك المذكورات كثير من
 الامور التي توهم انها من الصفات الثبوتية وهي اما ماثولة او راجعة الى الصفات المتقدمة وهذا لكونه تعالى خاجب قال الله
 تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وما قال الله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب روى محمد بن ابي
 اسناده عن علي بن فضال عن ابيه قال سئلت الرضا على بن موسى عليه السلام عن قول الله عز وجل كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
 ان الله تبارك وتعالى لا يوصف بمكان يحل فيه فيجب عنه فيه عبادة ولكنه يعني انهم عن ثواب ربهم محجوبون قال السيد المرتضى
 علم الهدى ان سال سائل عن قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب الا وليس ظاهر هذا الكلام

الاصبع

يقتضيه جواز الحجاب عليه وانهم تمنعون من ذلك الجواب قلنا ليس في الآية اكثر من ذكر الحجاب وليس فيها ان الحجاب له تعالى وحل
كلامه اولى بكلمه واذا لم يكن في الظاهر من ذلك جواز الصوت الى غير عز وجل مما يجزى ان يكون محجوباً فقد يجوز ان يريد تعالى بقوله
او من وراء حجاب انه يفعل كلاماً في جسم محجب عن التكلم غير معلوم له على سبيل التفصيل فيسمع الخاطب الكلام ولا يعرف محله
على طريق التفصيل فيقال على هذا هو مستكمل من وراء حجاب روى عن محمد بن ابي رافع في قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً
هو داود عليه السلام اوحى في صدره فرب الرزاق ومن وراء حجاب هو موسى عليه السلام الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم واما ابو علي
المجيب فانه ذكر ان المراد بالآية وما كان لبشر ان يكلمه الله الا مثل ما يكلم به عباده من الام بطاعته والنهي عن معاصيه وتنبيهه
ايهم على جوده من جهة الخاطر والنام او ما شبه ذلك على سبيل الوحي قالوا انما سمع الله تعالى ذلك وحياً لا أنه خاطره وتنبيهه
وليس هو كلام على سبيل الافضاح كما يفهم الرجل من الصاحبه اذ خاطبه والوحي في اللغة انما هو ما جرى مجرى اليماء والتنبيه على
شيء من غير ان يفهم به فمثل هذا هو معنى ما ذكره الله تعالى في الآية قال واعق بقوله او من وراء حجاب اي يحجب لك الكلام عن جميع
الا من يريد ان يكلمه به يخبر كلامه لموسى عليه السلام لا أنه يحجب لك عن جميع الخلق الا موسى وحده في كلامه اياه او كلامه اياه
في المرة الثانية فانه انما اسمع ذلك موسى عليه السلام والسبعين الذين كانوا معه ووجهه عن جميع الخلق سواهم فهذا هو معنى
قوله عز وجل او من وراء حجاب لان الكلام هو الذي كان محجوباً عن الناس وقد يقال انه تعالى يحجب عنهم موضع الكلام الذي اقام
الكلام فيه فلم يكونوا يدرون من ان يسمعه لان الكلام عرض لا يقوم الا في جسم ولا يجوز ان يكون اراد تعالى بقوله
او من وراء حجاب ان الله كان من وراء حجاب كلمه عباده لان الحجاب يجوز الا على الاجسام المحدودة ثم قال السيد وهذا الذي
ذكره ابو علي ايضاً سديد والكلام محتمل لما ذكره ويمكن في الآية وجه آخر وهو ان المراد بالحجاب المجدد والخفاء ونحو الظهور
وقد يستعمل العرب لفظ الحجاب فيما ذكرناه من استئذان بعض ما رآهم وقال فيكون معنى الآية انه تعالى لا يكلم البشر الا وحياً
بان يحظر في ثوبهم او بان يصب لهم اذنه من علم ما يريد او يكرهه منهم فيكون من حيث نفسها اللالاة على ذلك والارشاد
اليه مخاطباً ومكتملاً للعباد بما يدل عليه وجعل تعالى هذا الخطاب من وراء حجاب حيث يمكن مسموعاً كما يسمع الخاطر وقول الرسول
ولا ظاهراً معلوماً لكل اذكره كما ان اقول الرسول المؤيد عن من الملائكة بهذه الصفة فصار الحجاب هنا كناية عن الخفاء وعما
عما يدل عليه الدلالة وليس لاجل ان يقول ان الذي يدل عليه الاجسام هو صفاته تعالى واحواله ومراده ولا يقال انه
تعالى مستكمل لذاته وذلك انه غير محتج على سبيل التجوز ان يقال فيما يدل عليه الدليل الذي نصبه الله تعالى ليدل على مراده
ويرشد اليه انه مستكمل بذاته مخاطب ولهذا لا يمتنع المسلمون من ان يقول ان تعالى خاطبنا بما دل عليه الدلالة العقلية واهراً
بعبادته ولجنتاب ما كرهه صان وفعل ما اراده وهكذا يقولون فيمن فعل فعلا يدل على امر من الامور وقد خاطبنا فلان بها
فعل كذا بكذا والنسب والمزاج وما اشبه ذلك من اللفاظ التي يخرج منها على الكلام الحقيقي وهذا الاستعمال اكثر واظهر من
نور دلائله ونظائره انتهى وكفى الله تعالى في قوله وجاء ربك والملك صفاً صفاً روى الصدوق وابنه عجل بن فضال
عن ابيه قال سئلت الرضا ع بن موسى بليها السلام عن قول الله عز وجل وجاء ربك والملك صفاً صفاً فقال ان الله عز وجل
لا يوصف بالجو والذهاب تعالى عن الانفعال انما يعنى بذلك وجاء ربك والملك صفاً صفاً المولى الطاهر من وجه الله وجاء ربك
فضائه ومحاسنه عن الحسن المجتاز وقيل جاء امر الذي لا امرعة بخلاف حال الدنيا عن ابن مسلم وقيل جاء جلايل اياته
فجاء مجيباً بحجبه فغنى الامرها وقال بعض المحققين المعنى جاء ظهور ربك لظهور المعرفة لان ظهور المعرفة بالشئ يقوم مقام
ورونه لما صارت المعارف بالله وذلك اليوم ضروريه صار ذلك كظهوره وتجليته للخلق فقبل وجاء ربك اي ان الشبهة
وارفع الشك كما يرفع عن الشئ الذي كان يشك في جلاله وقد مر من الجبه والذهاب لقيام البراهيد القاهرة والدلائل الباهرة

استاد العجلى

لا يخضع والمؤمنون وان جاز ان يخضعوا لم يخضعوا الى قول الله واسقطوا من قريش كل من خضع وقول
 ذي النورين الحكيم والاسلام يجلب فقد جاء النعت بالانخداع ولم يأت بالانخداع قلت فيه وجوه احدها ان يقال كانت
 صورة صنعهم مع الله حيث يتظاهرون بالامان وهم كافرين صورة صنع الخادعين وصورة صنع الله معهم حيث امر بالجراء
 احكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد مشرك الكفرة واهل الدرك الاسفل من النار صورة صنع الخادع وكذلك
 صورة صنع المؤمنين معهم حيث امثلوا امر الله فيهم فاجروا احكامهم عليهم والثاني ان يكون ذلك ترجيحاً عن معتقد هم
 وظنهم ان الله ممن يصح خداعه لان من كان ادعائه الايمان بالله نقلاً لم يكن عارفاً بالله ولا بصفاة ولا ان الله تعالى
 بكل معصوم ولا انه غني عن فعل التبايع فانه يستبد عن مثله بخير ان يكون الله في زعمه مخدوعاً ومصاباً بالمكروه من جهة
 وتجويز ان يدلس على عباده ويخدعهم والثالث ان يذكر الله ويراد الرسول لانه خليفة في ارضه والناطق عنه باوامره
 وانه يهيه مع عباده كما يقال في الحديث كذا رويهم كذا انما نقابل والراسم وزير او بعض خاصه الذين قولهم قوله وسهم
 رمية من يده قوله ان الذين يبعونك انما يبيعون الله يد الله فوق ايديهم ومن يطع الرسول فقد اطاع الله انتهى
 ما اردنا نقله منه وقال في تفسير الآية التي مر ذكرها في الحديث وهو خادعهم وهو فاعل بهم ما يفعل الغالب في الخداع حيث
 تركهم معصوا الماء والاموال في الدنيا واعدهم الدرك الاسفل من النار في الآخرة ولم يخجلهم في العاجل من فضيلة خادعهم
 وفهمه ورعب دائره الخادع اسم فاعل من خادعته فخدعته اذا غلبته وكنت اخذع منه وقيل يعطون على الصراط نورا كما
 يعطى المؤمنون فيمضون بنورهم ثم يطفأ نورهم ويبقى نور المؤمنين فينادون انظروا نقشب من نوركم وقال شيخ المفسرين
 مولانا الطبرسي رحمه الله عليه في تفسير قوله تعالى ومكروا ومكر الله والله خير مما تآمرين ومكر فاعل كفار بني اسرائيل الذين عناههم
 بقوله فلما احسن عيسى منهم الكفر ومعناه دبر القتل عيسى عليه السلام ومكر والله اي جازاهم على مكرهم وسمى الجراء على الكفر
 مكر كما قال الله يستهزئ بهم وجاء في التفسير عيسى بعد اخراج قومه آياه وامه من اطهرهم عاد اليهم مع الحلي ريبين وصاح
 بال دعوة فهدم البيت واطلق على القتل به فذلك مكرهم به ومكر الله تعالى القاه للشبه على صاحبهم الذي اراد قتل
 عيسى عليه السلام حتى قتل وصلب ورفع عيسى عليه السلام الى السماء ثم قال بعد فصل واتما اضاف الله سبحانه المكر لنفسه على قتل
 الكلام كما قال فما يعتدي عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتد عليكم **والثاني** ليس باعتداء انما هو جزاء وهذا احد وجوه
 البلاغة كالجائسة والمطابقة والمقابله والجائسة مثل قوله يتقلب في القلوب والمطابقة مثل قوله ماذا انزل ربكم
 قالوا اخبرنا نعجب على مطابقة السؤال والمقابله نحو قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجوه يومئذ باسرة نظرات
 ان يفعل بها فاقرة وقال ايضا مولانا الطبرسي رحمه الله عليه في بيان معنى قوله تع الله يستهزئ بهم هكذا قيل في معنى الآية
 وتأويلها وجوه احد ها ان يكون معنى الله يستهزئ بهم على استهزاءهم والعرب تسمى الجراء على الفعل باسمه والتزويل
 وجر او سيطرة سيئة مثلها وان جازيتهم فعاقتوا بمثل ما عاقبتهم وقال عمر بن كلثوم لا لا يجهر احد علينا
 فيجهر فوق جمل النجا علينا واما جازيتهم لان حكم الجراء ان يكون على السواة وثابتها ان يكون معنى استهزاء الله تعالى بهم
 تخلفته يهيه تحصيله لهم انما هم على الكفر واصرارهم على الضلال والعرب يقيم الشيء مقام ما يقاربه في معناه قال الشاعر
 ان دهر ايلف شيلة يحل في زمان يهيم بالاحسان وقال اخرون كذا ناس في نعيم عمراء في ذرى ملك تعالى فيسبق
 سكت الدهر ما ناعتهم ثم انكاهم دملحين نطق بالدهر لا يوصف بالسكوت والنطق والهمم واما ذكر ذلك على الاستعانة
 والتشبيه وثالثها ان يكون بمعنى الاستهزاء المتصاليه تعالى ان يستد رجهم ويحكمهم من حيث لا يعلمون وقد روي
 عن ابن عباس انه قال في معنى الاستدراج انهم كلما احدثوا خطيئة جرد الله لهم نعمة واما معنى هذا الفعل استهزاء لان

ذلك في الظاهر بغيره والمراد به استدراجهم الى الهلاك والعقاب الذي استحقوه بما تقدم من كفرهم ورايهم
ان معنى استمر الله بهم انه جعل بما اظهروه من موافقة اهل الايمان وظاهر احكامهم من الموارثة والمناكحة والنداء
وغير ذلك من الاحكام وان كان قد اعد لهم في الآخرة العذاب بما ابطنوا من النفاق ونسبوا له كالمستهزئين بهم من حيث
جعل لهم احكام المؤمنين ظاهرا ثم ميزهم منهم في الآخرة وخامسها ما روى عن ابن عباس انه قال يفتح لهم وهم في
النار باب من الجنة فيقبلون من النار الى الله مسرعين حتى اذا التفتوا الى الله سد عليهم وفتح لهم باب اخر في موضع اخر
فيقبلون من النار الى الله مسرعين حتى اذا التفتوا الى الله سد عليهم فيضجك المؤمنون منهم فلذلك قال الله عز وجل والذين
الذين امنوا من الكفار يفتحون وهذا الوجه الذي ذكرناه يمكن ان يذكر في قوله تعالى ويمكرون ويبكر الله
ويخادعون الله وهو خادعهم انتهى كلامه رحمه الله عليه وايضا قال تحت قوله تعالى فيضجك منهم سخر الله منهم اي
جزاهم جزاء سخرتهم حيث صاروا الى النار وهم عذاب اليم اي موجه وكونه تعالى ذا حجة كما روى الصدوق باسناد
عن محمد بن بشير الحمادي قال سمعت محمدا بن الحنفية يقول حدثني امير المؤمنين ع ان رسول الله صلى الله عليه وآله يوم
القيمة اخذ بحجرة الله ونحو اخذ ونحو اخذ وشيعتنا اخذ ونحو اخذ يا امير المؤمنين وما الحجة قال الله اعظم
من ان يوصف بحجة او غير ذلك ولكن رسول الله صلى الله عليه وآله اخذ بامر الله ونحو اخذ ونحو اخذ يا امير المؤمنين وشيعتنا
اخذون بامرنا وايضا روى باسناده عن الحسن الرضا قال ان رسول الله يوم القيمة اخذ بحجرة الله ونحو اخذ ونحو اخذ
وشيعتنا اخذون بحجرتنا قالوا لا ونحو اخذ ونحو اخذ عن عبيد الله عليه السلام قال يحجى رسول الله صلى
عليه وآله يوم القيمة اخذ بحجرة ربه ونحو اخذ ونحو اخذ وشيعتنا اخذون بحجرتنا ونحو اخذ بحجرة الله ونحو
الله هم الغالبون والله ما نزعنا الحجة الا اراكم اعظم من ذلك يحجى رسول الله صلى الله عليه وآله اخذ بيد الله ونحو
نحو اخذ ونحو اخذ وشيعتنا اخذون بيدنا وكونه تعالى ناسيا كما قال الله تعسوا الله فنيهم فقال ان الله تبارك
وتعالى لا ينسى ولا يسهو وانما ينسى ويسهوا الخلق الحد الاستماع عز وجل يقول ما كان ربك نسيا وانما يجازي من ينسب
ونسي لقاء يومه بان ينسبهم انفسهم كما قال عز وجل ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم اولئك هم
الفاسقون وقوله عز وجل فالיום ينسبهم كما نسوا لقاء يومهم هذا اي تركهم كما تركوا الاستعداد لبقاء يومهم
هذا اقول محمد بن بابويه قولهم تركهم اي لا يجعل لهم ثواب من كان يحجى لقاء يومه الذي لا يحجى على الله عز وجل
واما قوله عز وجل وتركهم في ظلمت لا يبصرون اي لم يعالجهم بالعقوبة وامهلهم ليتوبوا ولا يلا الطير
في تفسير قوله نعم نسوا الله فنيهم اي تركوا طاعتهم فتركهم في النار وترك رحمتهم وانايتهم عن العاصم وقيل معناه
جعلوا الله كالنسي حيث لم يفكر في ان لهم صنعا يشبههم ويعاقبهم لم يغفهم ذلك عن الكفر ولا فعال القبيحة
فجعلهم سبعا في حكم النسي عن الثواب وذكر ذلك الازدواج الكلام لان النسيان لا يجوز عليه تعالى ونحو كونه تعالى
الله نور السموات والارض مثل نوره روى الصدوق باسناده عن العباس بن الهلال قال سئلت الرضا عن قول الله عز وجل
الله نور السموات والارض قال هاهنا لاهل السماء وهاهنا لاهل الارض ونحو رواية البرقي هدى من في السموات وهما من الارض قال
الشيخ الصدوق محمد بن بابويه ان المشبهة تفسر هذه الآية على انه ضياء السموات والارض ولو كان كذلك لما جاز ان يتوحد
الارض مظلمة في وقت من الاوقات لا بالليل ولا بالهناك الله هو نورها وضياءها على تاييدهم وهو موجود غير معدوم
فوجدنا الارض مظلمة بالليل ووجدنا داخلها ايضا مظلمة بالهناك ريد على ان تاييد قول الله نور السموات والارض هو
قاله الرضا دون اقاويل المشبهة وانه عز وجل هاهنا لاهل السموات والارض والمبين لاهل السموات والارض امور

في كتاب التوحيد

في كتاب التوحيد

في كتاب التوحيد

دينهم ومصالحهم فلما كان بالله وبعباده يفتدك اهل السموات والارض الى صلاحهم وامور دينهم كما يفتدون بالنور الذي خلقه الله لهم في السموات والارض الى صلاح دنياهم قال انه نور السموات والارض على هذا المعنى واجرى على نفسه هذا الا
توسعا ومحازا لان العقول دالة على الله عز وجل لا يجوز ان يكون نورا ولا ضياء ولا من جنس الانوار لانها خالوا انوارا وخالفوا
جميع اجناس الاشياء وقد دل على ذلك ايضا قوله تعالى مثل نوره وابنا اراد به صفة نوره وهذا النور هو غير النور المشبه بالمصباح
وضوئه الذي ذكره ووصفه في هذه الآية ولا يجوز ان يشبهه نفسه بالمصباح لان الله لا يشبه له ولا نظيره فصم ان نور
الله يشبهه بالمصباح انما هو كالاته اهل السموات والارض على مصباح دينهم وعلى توحيد دينهم وحكمته وعدله ثم بين
وضوح دلالة هذه وسماها نورا من حيث يفتدك بها عباده الى دينهم وصلاحهم فقال مثله مثل كوة وهي المشكاة فيها المصباح
والمصباح هو السراج فصاروا في هذا المصباح كالكوكب الذي في صفاء الكوكب الذي هو الكوكب المشتهر بالذات وهو هذا المصباح الذي في
هذا الزجاج الصافية يتوقد من زيت زيتونة مباركة واراد به زيتون الشام لانه يقال انه يورث فيه كاهله وغنى عز وجل
لا شرفية ولا غريبة ان هذا الزيت نزلت شريعة فلا يقط الشمس عليها في وقت الغروب ولا غريبة فلا تقط الشمس عليها في
وقت الطلوع بل هي في اعلا شجرها والشمس تسقط عليها في طول نهارها فتواجه لها واصنوع لزيته كما في وصفه لصفاء زيتها
فقال يكاد زيتها يبيض ولو لم تمسه نار كما في امر الضياء فيبين ان دلالات الله التي به ادل عباد على مصالحهم وعلى امور دنياهم
هي في الوضوح والبيان بمنزلة هذا المصباح الذي في هذه الزجاج الصافية ويتوقد بها الزيت الصافي الذي في حقه فيجهر ضوؤه
النار مع ضوء الزجاج وضوء الزيت وهو معنى قوله تم نور على نور انتم ما اردنا نقله وايضا روى الصدوق
باسناده عن الصادق انه سئل عن قول الله عز وجل الله نور السموات والارض مثل نوره كشوة فيها مصباح فقال هو مثل ضوء
الله لنا فان النبي والائمة دلائل الله واياته التي يفتدك بها الى التوحيد ومصالح الدين بشرائع الاسلام والفرائض السنن والافق
الابان الله العظيم قال في قوله الله نور السموات والارض اخلف في معناه على جوه احدها الله هاد السموات والارض مافيه
عن ابراهيم بن عثمان عن ابي بصير عن الصادق عليه السلام في قوله الله نور السموات والارض مافيه
الارض بالانبياء عن ابي بصير عن الصادق عليه السلام في قوله الله نور السموات والارض مافيه
فذكر في ذلك منه وعلى قول الشاعر الم ترانا نور قوم وامنا بنين في طلبنا للناس نورنا وانما المعنى انما انفع في انفعهم ومناسجهم
وكذا قول البطالين وابيض يستسقى الغمام بوجهه ثم الشيا في عصي الدارمل في يوزبه الهلاك من اهل هاشم فهم عندنا في نفعه
وفواضل لم يعن بقوله ببيض باض لونه وانما اراد كثرة افضاله وحسنه ونفعه لا هتدا به وهذا المعنى سماه سراجا منيرا صلوات الله
وسلامه عليه انتهى كلامه وروى الصدوق باسناده عن محمد بن عيسى بن الحسين في قوله عز وجل كشوة فيها مصباح قال المشكاة نور
العلم صدر النبي صلى الله عليه واله المصباح في زجاجة الزجاج صدر علم النبي الى صدر علي عليه السلام في قوله تعالى
كانها كوكب دري توقد من شجرة مباركة قال نور العلم لا شرفية ولا غريبة قال لا يهتدي ولا ينصرف انية يكاد زيتها يبيض ولو لم تمسه نار قال
ليكا والعالم من محمد يتكلم بالعلم قبل ان يسأل نور على نور يعني اماما موبدا بنور العلم والحكمة في اشرافهم من اهل محمد وذلك من لدن
ادم الى ان يقوم الساعة فهو الاوصياء الذين جعلهم الله عز وجل خلقا في ارضه وحججه على خلقه لا تخلو الارض في كل عصر
واحد منهم على صفة ذلك قول البطالين رسول الله صلى الله عليه واله انت الامين محمد قرم اعتر مسوق مسود بن طاهر كرموا
طاب المولد انت المسعود من المسعود يكتمفك الاسعد من الدنيا ادم لم يزل فينا وصي مرشد فلقد عرفتك صادقاً بالقول لا تنقذ
ما زلت ينطق بالصواب وانت طفل امرء يقول ما زلت تكلم بالعلم قبل ان يوحى اليك وانت طفل كما قال ابراهيم عليه السلام وهو صغير
اني برئ مما تشركون وكما تكلم عيسى عليه السلام فقال ارحم الله انا اني اكذب لعلني نبياً جلياً انما كنت الاله ولا يظالم في

رسول الله صلى الله عليه وآله مثل ذلك في قصيدته الالهية حين يقول وما مثله في الناس سيد معشره اذا قال يسوع عند الموت والتمس
 قائلاً يا رب العباد بنور وجهك واظهره بناحقه غير زائل ويقول في راسه وابصر في نفسي الغمام بوجهك وبيع اليتيم عصاة الارامل ويطيف
 به الملائكة من الالهات ثم فهم عنده في نعمة وفواضل وميزان صدق لا يخفى شعيرة وميزان عدل وزنه غير عاقل
 انتهى وكونه تعالى في صورة كما قال النبي صلى الله عليه وآله ان الله خلق آدم على صورته وهو ليس كذلك فانه روى محمد بن يعقوب
 الكليني باسناده عن محمد بن الحسن قال سألت ابا جعفر عليه السلام عدا روى ان الله خلق آدم على صورته فقال هي صورة محدثة محال
 اصطفاها الله ولخارها على سائر الصور المختلفة فاضاها في نفسه كما اضاء الكعبة لنفسه والروح لنفسه فقال اني نحت
 فيه من رحي وقي توحيد ابن بابويه باسناده عن علي عليه السلام قال سمع النبي صلى الله عليه وآله رجلاً يقول للرجل قم لله
 وجهك ووجه من يشبهك فقال عليه السلام منه لا نقل هذا فان الله خلق آدم على صورته قال ابن بابويه تركت المشبهة بهذا
 الحديث اوله وقالوا ان الله خلق آدم على صورته فاضاها في نفسه واذا روى باسناده عن الحسين بن الخالف قال قلت للرضا
 ع ان رسول الله ان الناس يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ان الله خلق آدم على صورته فقال قال لهم الله لقد
 حدثوا اول الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وآله مر برجلين يتساويان فسمع احدهما يقول الصلح بيني وبين الله وجهك ووجه من يشبهك
 فقال يا عبد الله لا نقل هذا الاخير فان الله خلق آدم على صورته واعلم رحمك الله تعالى انه من جملة تلك الصفات المتنازع
 فيها المتكويين واسمهم القول به عن الشيخ ابى المنصور الماتريدي وهم ينسبون الى قدماء علم الدين كانوا قبل الشيخ ابو الحسن اشعر
 حقوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية زلام يوجب الخلقية ولا تخلو اشارة الى هذا وتفسر باخراج المعدوم عن
 العدم الى الوجود وقالوا ان اسمها مختلف بحسب اختلاف الآثار فحيث حصول الخلق فانه تسمى تقيلاً والآخر اوزن بها
 والصورتان الحيوة والحياء والموت امانة الى غير ذلك ثم اطنبوا في اثبات ازليةه ومغايرةه للقدره وكونه غير الكون وان ازليةه
 لا يستلزم ازلية الكوناته الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرة القدره مرجحت تعلقها باحد طرفي الفعل والترك و
 اقتضاها بارادة وتسلوا عليه بوجوه منها ان البارئ تعالى يكون الاشياء لجماعا وهو بحد وصفه المتكويين محال كالعالم بلا علم ولا بد
 ان يكون ازلية لا متنازع قيام الحوادث بدار الله تعالى والجواب ان التكوين اعني اليجاد والتصنيع والاحياء ونحو ذلك من صفات
 الفعل وليست هذه الامور من صفاته تعالى حقيقة بل هي معاني اضافية لتراعيه ليست بموجودة في الخارج فلا يكون قد بيه
 نعم صابه التكوين في منشاءه اذ لا بد ان يكون قد يماز هو عندنا القدره نفسها مع مقارنته الارادة وهي ايضا ليست لئلا على الله
 المحقة عند الفرقه الحقه كما سينفع انشاء الله تعالى ومنها ان البارئ تعالى في كلامه الا ازل بانه الخالق البارئ المصنوع فلم يثبت
 التخليق والتصنيع في الازل بل فيما ازال لكما في ذلك مدح ما لله تعالى بما ليس فيه وهو محال ولزم انضاب صفته الكمال بعقله
 عنها والجواب ان هذا بناء على اصل الفاسد الذي هو القول بقديم الكلام وقد عرفت بطلانه والكمال هو كون الشيء قادراً على
 التكوين من الخلق والتصوير لا كونه مكوناً بالفعل على ان المكونية الفعلية على تقدير تسليم كونها من صفات الفعل فاما تكون مع تحقق المكون
 به بالفتح لا محذور كون الشيء مكوناً مع عدم المكون كما يقولون به ومنها ان الاشياء يقولون في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا ارادة
 ان نقول له ان فيكون انه قد جرت العادة الالهية بانه تكون الاشياء لا قيامها بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا معنى لصفة التكوين الا هذا
 والجواب انه لا يتوجب على مسلكي الامامية اصلا على ان لاكثر من يجعلونه مجازاً عن سرعة اليجاد والتكوين بما له من كمال
 العلم والقدره ولا راداة قال العلامة المحدثي وكان فيكون من كان التامة اي احدث فيحدث وهذا مجاز من الكلام ومثيل
 ولا قول ثم كما لا قول في قوله اذا قالت الاشياء للبطن الحق في المعنى ان مفضاه من الامور وادراكه فاما يتكون ويدخل
 تحت الوجود من غير امتناع ولا توقف كما امور الطبع الذي هو في الحقيقة لا يشك ولا يمنع كما يكون منه ابا انتهى وعورثت الوجوه

في بعض النسخ

في بعض النسخ

للمذكورة بأنه لا يقبل من التكوين إلا الأحداث وإخراج المعدوم من عدم إلى الوجود كما فسر القائلون بالتكوين لأولى ولا خفاء
في أنه إضافة لغيرها العقل من نسبة الموحدة إلى الأثر فلا يكون موجداً عيناً ثابتاً في الازل وبأن التكوين لو كان أزلياً لزم أن لا يتكون
خروجاً من امتناع التأثير بالفعل بدون الأثر وأن قيل المراد بالتكوين صفته الذاتية في مبداء التكوين ولا يجاد وهذا مغاير للقدرة فإن مقتضى
القدرة صفة الإيجاد وصحة عدم الإيجاد والتكوين هو ما يوجب الإيجاد قلنا مبداء التكوين والإيجاد هو القدرة والإرادة الأزلية
اعتد العلم بالاصح وهذه القدرة مع ضمنية الإرادة هي التي توجب التكوين لا غير وهذا التي تأوفاً عليك معظم الأمور التي
يتوهم انحصار الصفات الثبوتية للواجب تعالى وقد افترق لك أنها راجعة إلى الصفات السبعة السابقة وهي مألوفة إلى ما هو ليس بصفة
وسمى إنشاء الله تعالى هذا المبدأ ببحث التوحيد ما هو كالتثنية لهذا في تضاعيف ذكر اسمائه الحسنى والأمر الأول هو بيان أن تلك
الصفات الثبوتية هل هي عين ذات الواجب تعالى أو غير ذلك عليها فاقول الصفات اللاشياء على ما صرح به شارح حكمه العبد على أن
اقسام **أحدها** صفات حقيقية عارية عن الإضافات ككون الشيء اسقى وبغير **ثانيها** صفات حقيقية يلزمها إضافة
لكون الشيء عالماً قادراً أو **ثالثها** الإضافات المحضة ككون الشيء قبل غير وبعد **وكل بعها** ما يرجع إلى سلب محض ككون
زيد فقيل فإنه أتت لصفة سلبية فإن معناه عدم المال وقد يتركب بعض هذه الأقسام مع بعض فالصفة التي تكون من قبيل
القسامين الآخرين كونه تعالى واحداً مجرداً أو ليس بجهة ولا غير وأما الأول والاخر والعلو والعظيم والقابض والباسط والرافع
والخافض فلا نزاع لأحد أنها لا تقتضي ثبوت صفات زائدة له تعالى ومنشأ هذا الاتفاق هو أن هذه الصفات الإضافية لا يزل
متوقفة على الغير متحدة متغيرة متعاقبة بعضها على بعض فلا يصلح أن تكون عين ذاته تعالى لأنها لا بين الوجود والعدم وبين
الإمكان والحدوث والعقد ولا تصلح أيضاً لأن تكون ذاتاً عليها قائماً بها ولا يلزم أن يكون الواجب تعالى محلاً للحوادث
متغيراً بحسب تغير الإضافات فاقبل حدوث الإضافات كاملاً بها متكرراً بحسب كثرة أحوالها جميعاً إنما ليست هي عين ذاته
تعالى ولا يقتضي وجود صفة زائدة على ذاته تعالى أما الصفات السلبية فعدم امتضاءها وجود صفة في الخارج ظاهرها عدم
وسلب أمور لا اثباتها لكن يرد عليه أن الإيجاد والحياء والقبليته والعدمية وكون الشيء دفعاً عطيماً مثلاً ولو لم يكن موجوداً
قائماً بذاته تعالى ولو وجود منشأ لغيره كما يمكن فرق بين الواجب تعالى وبين غيره في باب كونه مصداقاً لوجوده في العالم و
الحقيقة والقبليته على جميع الأشياء ونحو ذلك فما الوجه في صحة قولنا الواجب جلد العالم مثلاً وعدم صفة قولنا زيد وجد العالم
مع أن المفروض أن الإيجاد لا يوجب كونه بنفسه ولا منشأ لغيره وذات الواجب لا في زيد بل تفاوت في ذلك والحقيق أن الواجب
عند الحق هو الصفة الإضافية لله تعالى مثلاً عنهما من جود وجود منشأ لغيره لكن منشأ لغيره ليس في الواجب تعالى بل في الصفات
كالمعالم القدر مثلاً فإن منشأ لغيره تلك الصفة الحقيقية هو الذات الواحدة فقط كما سيظهر ^{في خطه} ثم يلزم مع ملازمه مغلها من جود بية تعالى أولاً
مثلاً منشأ لغيره ذات الواجب لكن لا بالنظر إلى ذاته فقط بل مع ملاحظة شرائطه كارتفاع الموانع وجود المصالح فإن قلت فحينئذ
يلزم أن يكون الواجب تعالى محلاً للحادث وناقضاً بحسب الثبات مستكلاً بالغير أن يكون متغيراً بحسب تغير الإضافات قلنا لا يلزم
شيء من ذلك لأنه قد تقرر في موضع أن الأثر أعان لا توجد في الخارج أصلاً إنما يوجد منشأ لغيره كما وقد عرفت أن منشأ لغيره
الصفة الإضافية هو ذات الواجب مع انضمام شرائطها فلهذا يلزم كون الواجب تعالى محلاً للحادث لأنه فرع وجود الحادث في الخارج
وهذا في الأثر أعان غير متحقق أيضاً كمال الواجب تعالى إنما هو كونه الواجب بحيث إذا اقتران بشرائط وقيل في شيء من تنوع
عنه الإضافات وهذه الصفة قد يمتنع فيها منشأ لغيره والحد أصلاً منشأ لغيره أن منشأ ذاته تعالى فلا استكمال حينئذ
بالغير وجوداً أيضاً فنقول في تغير الإضافات إنما هو بحسب تغير أحوالها منشأ لغيره دون تغير أجزائها الواجب تعالى أصلاً ونظير ذلك
كله في المحسوسات المقنطريين وكونه جذاً بالحد يد فإن هذه الصفة الإضافية ليست بموحدة في الخارج بنفسها بل إنما يوجد في الخارج

مبجوز غير مبني

المقناطيس وما هو من شرايط الجذب من مقارنته الحديد وغيره مع عدم الموانع وينتزع الجذابية من المقناطيس مع ضمنية مقدار
الحديد وغيرها وليس من كمال المقناطيس الا كونه اذا تحقق الشرايط الجذب بالحديد وهذه الصفة ثابتة له غير متغيرة اصلها والتجدي
الفعلية انما تتغير جودا وعدا بحسب تغير اوضاع المقناطيس الحاصلة بحسب زنة الحديد وعدم الموانع ونحو هذا دون تغير
نفس المقناطيس كما لا يخفى وقد ناسب ان تذكر في هذا المقام كلام بعض المحققين من المتفلسفة المتصوفة مع التنبيه على بعض المناقشات
الواردة عليه فاقول قال في موضع مركباته تحقيق الحق في هذا المقام يستلزم تقدير جملة من الكلام وهو ان صفاته تعالى منها صفات
كمالية كالعلم والقدرة ونظائرهما وهي عين ذاته بمعنى ان ذاته من حيث حقيقة مبداء لا تتراعها ومصدر اولها بلا اعتبار
حقيقة آخر كما اشرنا اليه سابقا ومنها اضافية محضة كالمبدائية والقبلية وغيرها وهي زائدة على ذاته متاخرة عنها وعن ما
اضيفت اليه ولا يخل بوحدايته كونها زائدة عليه فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل
بكونه بحيث ينشأ عنه هذه الصفات وهو انما هو كذلك بنفس ذاته فاعلم ومجده لا يكون الا بذاته لا غير انتهى بعض كلامه
اقول لو قال ولا يخل بكاملية كونها زائدة عليه متاخرة عنه في موضع ولا يخل بوحدايته كونها زائدة عليه لكان انطبا
الدليل المسطور به اظهر كما لا يخفى ثم قال ومنها سلبية محضة كالقدسية والفردي واشباهها والا تصاف بها يرجع
الى سلب التصاف بصفات النقص وكما ان صفاته الحقيقية لا تتكرر ولا تعد ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب النسبة بل
جميعها يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات فذاته بذاته مع كمال فرديته وبساطته متحققة
هذه الاسماء لا بامر اخر غير ذاته كما قال المعلم الثاني وجود كله وجود كله علم كله علم كله قدس كله قدس لا يشيأ منه علم وشيأ اخر
ليزوم التكرر في صفاته الحقيقية فذلك لا يقول في صفاته الاضافية والسلبية انها تتكرر معناه ولا يختلف مقتضاها
وان كانت زائدة على ذاته تعالى فان اضافاته الى الاشياء وان تعدت اساسها واختلفت لكنها كلها يرجع الى معنى واحد
واضافة واحدة وهي قيومية ولا يجاديه للاشياء فمبدائية تعالى هي بعينها رازقية تعالى ولطفه ورحمته وبالعكس و
هكذا الحال في جميع الصفات الاضافية والا لادى تكثرها واختلافها الى اختلاف ذاته لانها منبعثه عن ذاته تعالى انتهى
بعض كلامه لا يخفى عليك ان قوله المتضمن للدعوى عينية رازقية تعالى ولطفه ورحمته مع المبدائية كلام شعرك
لا يبرهاني فان صفة المبدائية يلاحظها العقل قبل وجود العلول والمراقبة متاخرة عنه فايفر محلة صفاته الاضافية الاحياء
والامانة والعرض البسط ونحو ذلك فكيف يكون هذه المتضادة غير صفة واحدة نعم يمكن ادعاء استناد هذه الاضافية الى
صفة واحدة او ذات الواجب بنوع من الاعتبار لكن لا يلزم من هذه العينية اما ما قال انه لو لم يكن كذلك لزم التكرار في صفاته
الاضافية بانفسها بوجودة ونشأ وانتزاعها ليست ذات الواجب فقط بل مع ضما كثره اخر بحسب هذه الاضافات التكرار في صفاته
الواجبة ثم قال والسلب ايضا يرجع الى معنى واحد هو السلب كما عرفت بل قبل سلب الامكان والوجود والادام والوجود والادام والوجود والادام
وذاته ثم لما كانت مرجحة في مبداء الاشياء على انهم كان انتزاع المبدائية بانفسه الاضافية من نوعا من نفس الذات فيكون
انتزاع جميع الصفات الذات قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق والمحقق السمرقندي في كتاب الشجرة الالهية فالتدين من الشجرة
الالهية شهاب الدين ومما يجب ان يكون يوصي بتحقيقه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة بوجوب اختلاف حيثياتها
بل له اضافة واحدة هي المبدائية تصح جميع الاضافات كالرزاقية والمصورية ونحوها ولا سلوب فيه كذا في سلب واحد
يتبعه جميعا وهو سلب الامكان فانه يدخل فيه سلب الجسمية والعرضية وغيرها كما تدخل تحت سلب الجادية عن الانسان
سلب الجبرية والمدنية والكنات السلوب لا تتكرر على كل حال انتهى فثبت ان اضافته تعالى الى الاشياء اضافة واحدة لا يخل
لاختلافها فيها واذا تمهد ما سبقناه من الكلام الذي شهد به عقول الاعلام من الكرام فنقول ان فاته تعالى لا

بتغير جزئيات ما اضيف اليه وان تغيرت اضافته اليها بحسب كونها متغيرة في انفسها ومرتجياتها اضافية متخصصة بها لا
 بملأه اضافية مطلقة بل تلك الصفات تستلزم التعلق الى امر كل كخلق كل ومرتجيات كل الذات والجزئيات المتندرجة
 تحت ذلك الامر الكلي بالعرض ثلث ذات الواجب ان كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية بل توقفت على حصول
 امر ما غير ذلك الغير وجوده ووجوبه حاصل من الواجب تعالى لانه معلول له بالذات والذات مستقلة في افادة الجميع ^{مستفاد} وجميع
 من الله تعالى وواجبة بسببه فمرتجيات وجوبها بسببه واستنادها اليه لا يمكن فرض عدمها ومرتجيات امكانها فرض وجودها
 لا يتعلو بها اضافة المبدئية والخالقية وغيرها بالتحقيقة هذه الصفات النسبية لا تحصل الا بتعالى لان الغير من حيث هو غير
 مرتجيات اعتبارية في نفسه غير موجود من حيث هو اثر من اثاره وعلته من انوارها مرتبط به ومتعلق لاضافته ولهذا الاعتبار
 هو كالاضافة اليه حاصل من نفس وجوده ومن فرض وجوده بل امر خلية شيء اخر فيه فذلك الغير سواء كان واحدا ^{مستفاد} او
 في حكم واحد كلى بهذا الاعتبار وانما التعدد والاختلاف بحسب حالها في حدود انفسها وذلك لا يوجب تعددا واختلافا
 في ذاته ولا في صفاته والحاصل ان صفاته تعالى الاضافية وان كانت زائدة على ذاته لكن لا يحصل لها كثرة في ذاته ولا ايضا بتغير
 ذاته تعالى لاجلها لانها لا تختلف بحسب ما ينما في انفسها حتى توجب تكرار اعتبارات واختلافات حيثيات في ذاته الاول تعالى
 كما ذكرنا والتعددات والتجديدات الواقعة فيها انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة هي بها المتعددة والمتجددة في انفسها
 او بقياس بعضها الى بعض واما بالنسبة الى الذات الواجبة المتعالية فليست الا واحدة منتسبة الى ذلك الجواب
 بانساب احد جلي يتضمن سائر الانتسابات وهي اما مرتبة سببا او سببا على حسب ترتيب مقطوراته ومبدعاته فلا فرق
 تكثري ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المترتبة تكثري ذاته وهذا معنى ما نقل من الاقدمين من الفلاسفة ان
 نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب واما متجددة على حسب تجدد متعلقاتها المتجددة المتصورة في انفسها وبقياس بعضها
 الى بعض فلا يوجب تغيرا في ذاته لانها بالقياس الى ذات الواجب تعالى في درجة واحدة بل لا تجدد ولا تنقسم بل التجدد والنقص
 والحضور والغيبه انما يتحقق للموجودين في سجن الزمان المظهورين في كورة المكان واما الواجب تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع
 في التغير والتجسم كما قال بعض الصوفية ليس عندك صبح ولا مساء يعني ان نسبة ربك المنتزعة عن وجه التغير والتجديد الى
 جملة المتغيرات المتجددات نسبة واحدة ومعية قديمة غير زمانية وقرنها ظهيرك معني كلام الشيخ في التعليق على الاشياء
 كلها عند الاول والاحدات ليس هناك امكان البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت فاما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل
 فانه كلما حدث استعداد من امانة حدثت فيها صورة من هناك اذ ليس هناك منع ولا تحول فالاشياء كلها واجبات
 لا تحدث وقتا ويمتنع وقتا ولا يكون هناك كما يكون عندنا انتهى كلامه اقوله لا يخفى عليك ان حاصل هذه العبارة المطبوعة
 يرجع الى مورد **الاول** ان الصفات الاضافية كلها ترجع الى صفة واحدة وهي المبدئية وفيه ما عرفت ونظير هذا ان يقال
 ان الصفات الاضافية لممكنات كلها ترجع الى صفة المعلولية **والثاني** ان منشاء انزاع المبدئية هو نفس ذاته تعالى و
 فيه انه لا يكون حال الاضافي كحال الصفات الحقيقية في باب العينية لانها كلها عيوس اسبائية والمبدئية اعيان الذات كالعلم والقوة
 فانه انما يحكم بكونها غير الذات لان منشأ انزاعها الذات فقط كما اعترفت به في اول كلامه واد كان الامر كذلك
 فما الوجه في الحكم بكون الاضافيات زائدة على الذات دور الصفات الحقيقية والحال انه وقع النصيح بزيادتها على الذات
 في كلامه المسطور في مواضع عديدة **والثالث** ان التغير انما يقع في جزئيات الاضافيات وهذا لا يقتضيه التغير
 في ذاته تعالى لعدم التغير في كليها الاضافيات وفيه ان الواجب تعالى لا يقوم به من الصفات الحقيقية وغير
 الحقيقية الا جزئياتها او كلياتها انما تقوم بذاته تعالى بالعرض فكيف لا تتغير الذات بتغير الجزئيات وهذا القول

في السخافة نظيران يقال انه لا يقع التغير في المتحرك بسبب الحركة وبسبب انقضاء الزمان لبقاء طبيعة الحركة والزمان ونحو ذلك **والرابع** الاضافيات ذات حيثيتين احدهما حيثية المعلومية الواجب كونها من اثاره وثانيهما حيثية انفسية التغير اما يقع فيها من الحيثية الثانية دون الاولى فلا يقع التغير ذاتة تقع وايضا الاضافيات والامور المغاورة للواجب التي تقع الاضافيات عليها من حيث ان كلها مستند الى واجب تعالى متحد بحجته الاستناد والافتقار وان كانت متكررة بحسب نفسها وفيه ان تغير الصفات وتبدلها من احيثية كان يستلزم تغير الموصى الذي هو محلها كالا مع التغير بحسب الصفات لا يتبدل الصفا وتغيرها ولا يتبدل وذلك اعتبارا لحيثيات والتكثرفي الواجب الى سواء كان بحسب الذات او بحسب الصفات متمتع والكمالات الصفات متحد بحسب مفهوم عام وهذا ظاهر **الخامس** ان التحد والمقصر في الاضافيات انما هو بالنسبة الى الزمان والزمانيات اما الواجب تعالى فهو مرجح انه تعالى ارفع من ان يقع في التغير مقصوره عروضة التقصير والمقصر فلا يتحد ولا ينقص في الاضافيات بنسبته تعالى وقيل انه اذا كان الامر كذلك فما هذه المقبولات والتهويات والكمالات البارزات التي كانت بهذا القدر في الاول الامر بالجملة المقصود من اطار هذه المناقشات ان عقل هذا الفاضل ومن يحد وحده في سلوك مسلك التصرف والاشراق غير مصيب فلا عرفت ذلك فاعلم انه قد عبر عن هذا الصفا الاضافية في لسان المحدثين بصفات الفعل كما يعبر عن الصفا الحقيقية بصفات الذات هكذا يتفاد من كلام البعض لاظهار الاضافية اعم من حقيقة الفعل لان الظاهر ان المراد من صفة الفعل ان يكون من قبيل الفعل كالتخلق والتصوير والاحياء والامانة والسخوط والرضا ونحو ذلك وان فعلية بعضها بحسب المأثور ان الرضا عبارة عن التواقيف والسخوط عن العقاب بخلاف الاضافية فاما في الاول والاخر والعظيم والعلم ونحو هذا وهذه الامور ليست من الفعل من شيء فان قيل انصاف الواجب تعلق بصفات الفعل انكار كما لا يقال تعالى فيلزم ان يكون ذلك الانصاف قد يما عين ذاته تعالى فيلزم قدم الفعل والمفعول وهذا باطل بالضرورة من المذهب يدل عليه الكتاب والحديث الكثيرة منها ما يدل على حدوث العالم وقد مر شرط منها ومنها ما في الكل في باسناده عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت لم ير الله مريدا قال ان المريد لا يكون الا المراد معه لم ير الله قادرا فخر الله امره امثال ذلك كثيرة وان لم يكن كما لا ينبغي ان لم يكن الواجب تعالى متصف بما يوجب لزوم العجز والعيب قلنا هذه الصفات مبداء ومنشأ في ذاته تعالى هو كماله الثاني وهو كون ذاته بذاته في الارزاق بحيث يخلق ما يخلق ويرزق ما يرزق ويتكلم مع من يكلم ويريد ما يريد ويشاء ما يشاء وهذه المبداء ثابت لذات الواجب تعالى في الانساق عينية كما تقدمت الاشارة اليه وانما هذه الاضافات فرع لهذه المبداء مترتبة عليها فيما لا يزال على وفق المصلحة بحسب ما يسعه الامكان ولا بأس بتأخرها عن المبدأ اذا كان مبداءها الذاتي ومنشأها الكمال قد يما فان قيل فما الفرق بين العلم والقدرة الذين هما من صفات الذات وبين هذه ان الفعل حيث جعل الاضافة الالية ذاتية والثاني محض تارة اشتراك الكل في كونه صفة ثابتة ذات اضافة لها وجاز ان واخر حادث فان المعلوم والمقدور انما يوجدان فيما لا يزال وهما من صفات العلم والقدرة قلنا الفرق ظاهر فان صفات الفعل بانفسها حاكمة وانما القدر مبداء وهما لاجل العلم والقدرة فانفسهما كنفسيهما فكل يمان لا يفتقران الى وجود المعلوم والمقدور كما اوضح في ما تقدم وهذا احسن مما قيل ان العلم والقدرة والسمع والبصر حجة الثبات فيها ادل على الجود والكمال من جهة التحد والظهور حيث لا يقدح تخلف تعلقاتها عنها في كماليتها بل يزيد عن صفات الذات بخلاف الارادة والمشية ونحوهما فان جهة التحد في امثالها ادل على الغرض الجلال والظهور من جهة الثبات حيث لا يتخلف متعلقاتها عنها ولذا عدت من صفات الفعل وذلك لان خطاب الشارع مع الحكيم ينبغي ان يذكر معهم في نفقة تعالى ما هو على الكمال والظهور في الغرض الجلال والا فلا فرق بين هذه الصفات في هذا المعنى بحسب التحقيق انهم كلام بعض وهذا الذي تلونا عليك من الكلام كان متعلقا بالقسمين الاخيرين

من صفات الفعل

مبحث الطال الزكي
الصفات

من قبام الصفات اما القسم الاول منها وهو المعبر عنها بالصفات الحقيقية فقد وقع الاختلاف فيها فالاشاعرة قالوا انها صفات اذلية تليق بالذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة ورحم له رحمة وكذا في السمع والبصر والمكلم مع اختلاف البعض في كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وهذا اقرار منهم عن لزوم القول الشنيع اعني القول بتعدد القول

قال السيد الشريف على ما نقل عنه السيد الحامي المذهب انهم لما قبلوا صفات موجودة قديمة تليق بالذات تعالى لم يروهم كقول القدم صفة لغير الله تعالى ولم يروهم ايضا ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في المقدرة والعلم والحياة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثا واما بالاجاب فيلزمهم كونها تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستتر واعني شناعة هذا الاصطلاح المذكور اعني صفاته تعالى لا هو ولا غيره ولا يخفى عليك ان هذا القول بتعدد القدر ما في الحقيقة لانهم عليه لم يروهم من غير تسمية الاصطلاح اما مذهب الفرقة الحقة الامامية الاثناعشرية والفلسفة فيقولون الصفات الحقيقية عين الذات لا بمعنى انها كانت امورا مفارقة فصار متحد او هو محال بل المراد نفى الصفات واشبات التمسك فكما ان الاشياء تنكشف عندنا بتوسط صفة هي مسواة بالعلم عند قيامها بنا فكذلك تنكشف هي عند الباريتعالى سبحانه وتعالى وتوسط تلك الصفة بل نفس ذاته تعالى يقوم مقام الصفات في استنباع الثمرات التابعة للصفات واذا ذكرنا في العلم كذلك حكمنا بالصفات فنظرا ليس مقصورا على ما هو المشهور في السنة النفاة من ان العالم مثلا من قام به العلم بل يزيد منه ما يقال بالفلسفة اذا انعم

ايكون بذاته او بصفة من صفاته وهكذا الحال اذ عبر الفصول الجوهري بالامور الاضافية كالناطق فان المراد بها الجواهر التي هي من اجزاء الجواهر وقد التجأت الاشاعرة الى قولنا في كونها تعالى عليها عظميا محيا وميتا ونحو ذلك من الاضافيات في ان مباديها ليست بقائمة بذاته تعالى مع اطلاق المشتقات عليه تعالى كما مرت اليه الاستشارة من ان الاشاعرة وغيرها من معظم فرق الاسلام اتفقت على ان الصفات الاضافية والسلبية لا تقتضي قيام صفة بالواجب تعالى كما صرح شارح المقاصد وغيره اما المقرلة فكما اتهم مضطربة فبعض عباراتهم يشعرون بانهم متفقون بمعنى نفى الصفات الثابتة الثمرات وبعضها يروهم انهم ذهبوا الى ان صفاته تعالى امور اعتبارية غير موجودة ويظهر من كلام شارح المقاصد ميلا الى الامام الرازي من الاشاعرة الى مسلك اهل الاعتزال حيث قال وكلام الامام الرازي في تحقيق اشبات الصفات وتحرير محل النزاع وتجاويل الاعتزال قال في المطالب العالمية اهم المهمات في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف من المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالعلوم فهناك امور ثلاثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هناك تعلقا بالعلوم من غير ان يبين ان التعلق هو العلم او العالمية لتكون هناك امور اربعة وكلاهما يكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نشبه الامر بالذات والنسبة الاضافية المسماة بالعالمية ونذكر اننا امرنا اننا على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعتراف بكونه تالما لم يمكنه نفى هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذا النسبة ولا لقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل انتهى ونقل مولانا العزامة الحلي رحمه الله في كشف الحق انه قال فخر الدين الرازي المضاري كثر ابايهم اثبتوا ثلثه قد ما اصابنا كذا ثبتوا شغفنا في وجوب الاشاعرة على طريقتهم

القول ما اعتمد عليه قد ما انهم وهو قياس الغالب على الشاهد وتقريره على ما نقله شارح المقاصد عن امام الحرمين انه لا بد من ذلك من جامع للقطع بان لا يصح في الغائب الحكم بكونه جها محدا وادباء على ان الاشهاد الفاعل لا كذلك والجامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت الشاهد كون حكمه معللا بعبارة كالعالمية بالعلم او مشروط بشرط كالعالمية بالحياة او تقررت حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من اقام بالعلم او دل دليل على مدلول عقل وكذا لالة

بجواب
الاشاعرة

كذلك لا أحد على الحد ثم اطرد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم يكون
العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذلك الكلام في القدرة والحياة وغيرهما ويرد عليه انه ان قياس
الغائب على الشاهد مما اضيقه من له قدم راسخ في من هذا الاشاعة كالنفس الرازي في نهاية العقول وصاحب المواقف وغيره و
هو كذلك فانه لا بد في هذا القياس من ان يثبت في القيس والمقيس عليه وهذا الاثبات مشكلا لحد الجواز كون خصوص
الاصل الذي هو المقيس عليه شرط الوجود المحكوم فيه او كونه خصوصية الفرع ملغاة من جوده ولهم اثبات العلة المشتركة
منها الطرد والعكس هو المستلزم بالذات وان وجود او عدم ما ولو صح هذا الدل على علة المعلول المساوي لعلة فان العلة فلزم
معد وجود او عدم ما وايضا فيجب ان يكون الموثق في الحكم بالذات امرامكان الوجود دونه وقد يفتي لاحتقال كون الموثق امرامكانا
بات للدار والدار متلازمان علم فانه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره على الدار واذا علم غير المدارين ونه لم يعلم
الدار فدل على انه العلة دون ما يقارنه وهذا منقوض بالمتناقضين وبالمقارن الذي زعم انه يجوز ان يكون في العلة للدار
لازم المدار وسواء حصل المطلوب الذي هو الحكم فكما وجد المدار وجد المقارن كما وجد المقارن وجد الحكم المطلق والميل
المدار ولم يساواه له يمكن المدار مدار الدار قلنا نختار ان للمقارن اخفى من البدار موجود مغف في احد المتنازع فيه فيجب
الحكم هناك وغير موجود مع في صورة التراجع فلا يوجد الحكم هنا مع كونه مدار الوجود او عدم ما في اعدادها من الصور ودعوى كون
مدار في هذه الصورة ايضا صادرة على المطلوب ومنها السبب وهذا هو الشاهد الطرد والتمسك للعلة المشتركة وهو قسم غير مختص
كان يقال مثلا علة كون الشاهد مرئيا اما وجوده او كونه عرضا ومحد ثا اوليا او كونه سوا ذلك بالكل باطل سوى الوجود والله سبحانه
موجود في نفسه وقوته فاذا قيل قد يكون العلة امر الحسوس هذه الاقسام قيل في الجواب دليل على ثبوت ذلك الامر الاخر فينتفي ولا
يخفى عليك ان عدم ومدان الدليل بل عدم الدليل لا يدل على انقضاء المدلول ويرد عليه ثانيا انه لا نسلم ان العالمية معللة
بالعلم لعدم ثبوت التفاضل بين العالمية والعلم سلمنا التفاضل لكن العالمية معللة بمختلر المعلوم عند العالم سواء كان بمختلر
او بقيامه كما في صورة علم النفس بصفاتها بالعلوية كما قالت به المحققون او بالعينية كما
في علم النفس بذاتها ويتوجه عليه ثالثا اننا لا نسلم ان حقيقة العلم ان حقيقة العلم
وحده من قام به العلم بل حقيقة ما يبرهنه بدارنا وهذا ليس بمختصر في قيام العلم بذات العالم ويدفع لبيان بان هذا
الحقيقة امرناش من اللفظ والوضع لا عدد اذ به في اثبات المسائل الكلامية سيما اذا كانت الخاصة منها مع الحكم كيف الشيخ
الاشعرى حاكم بان الوجود عين الاهية مع اطرافه الموجود عليها والاشاعة ما يثبت له على طريق العلم والعظمة والاول
والاخر والمحيث والخالق والرزق على الله تعالى مع عدم قولهم بقيام مبادئ ثلثة في ثبوتها في العالم فيرد خامسا بانه
صاحب المواقف بان النقاش معترف باختلاف مقتضى الصدا شاهد او غائبا يعني ان القدرة والاشاعة لا يثبت في رجب
بجلا في الغائب الا راحة في لا تحضر لحد المقدرين لان القدرة غير مؤثرة عند الاشاعة بخلاف راحة الغائب
وكذا الحال في باقي الصفات فانه ما وجد في احد مما لم يوجد في الاخر فلا يصح القياس اذ كيف قد يمنع ثبوتها في ثبوت
العالم والقدرة والاشاعة في الشاهد بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقدرة والمريد فيضحي القياس بالكلية والاشاعة
من الوجوه التي احتج بها الاشاعة فان اللغة والعرف فيتمدان بالعلم عبارة عن يقوى به العلم فانه تعالى انما يكون عالما
بقيام العلم بذاته نعم وايضا يدل على قيام العلم بذاته تعالى الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه
اثبت الصفات لنفسه كقوله لا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء واذا ثبت في النصوص اثبات الصفات فلا بد من اثبات
من غير دليل فلن الاطرار الى ان يكون بعد الجرح عن الاجراء على حسب الواقع وهيما ليس كذلك فوجب العمل على انما امرين

الثاني من وجوه الانعقاد
في الصفات الذاتية
والجواب عنه

فان الفاضل المتناصب فضل بن رويان وعندك ان هذا هو العبد في اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على
اشياءها مدخولة واجاب عنه السيد الشوسري طائفة باننا قد ذكرنا ان الاعتبار لا يتعمد به في المطالب العقلية ولا يلزم من التلويح
فيها شيء ممنوع من دليل العقل فكذلك بينا النص كما ذكره والالتماح لا يوجب امتشاجات من الوجه واليد والقدم ونحوها بقدر قيام دليل
العقل على استحقاقه الجسمية على الله تعالى انا قد بينا انه ليس يعتد به في معنى المشتق في اللغة قيامه بالانتهائية انه في الوجود يستلزم
ذلك الا ترى انه صالح بحسب اللغة ان الصنوع مفعول ولا يقوم به صنوع ولذا يفسر المشتقات في اللغة الفارسية مما لا يقتضيه قيام
المبداء فيقال العالم معناه دانا والقادر معناه قوتنا والبصير معناه بصرنا وغير ذلك من تفسيراتها واما ما ذكره من انه ليس هناك دليل عقلي يدل
على امتناع لغير النص المتضمن لاثبات الصفات على ظاهرها فبقية ان النص لا يدل على تلك الصفات ووجودها في انفسها
وانما يدل على كونه عالما قادرا الى غير ذلك وثبت الصفة الموصولة لا يتوقف على وجودها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان ظاهرها
ما فهموا منها نقول ان الدلائل العقلية على ارادة خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيرها التي اقبل اما الاية التي ذكرها
الناصب المتضمنة لاسناد العلم الى الله تعالى فمن قبيل اسناد الوجود الى الانسان مثلا عند أبي الحسن شيخ الناصبي ايضا قول التلويح
عن ظاهر معنى العالم لازم على الاشاعة ايضا فان العالم عبارة عن ذات قام بالمعنى المحذوف المصدر كما عرفت العلم بغيره بالفارسي
ولاشك ان هذا معنى انتزاعي غير موجود في الخارج فكيف يكون صفة قد يمتد قائم بذات الواجب تعالى الوجه الثالث انتمسكوا
انه لو كان مفهوم كونه عالما قادرا انفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة الاضمار الله الواجب العالم والقادر
او الخي السائر الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه والارم باطل لان حمل هذه الصفات يفيد فأنك صحيحه بخلاف قولنا ذاته
فان صاحب المواقف وقينظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم اعني مفهوم العالم والقادر في ظاهره على مفهوم الذات ولا
نزع في ذلك واما زيادة ماصد وعليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيد هذا الدليل نعم لو تصور الى مفهوم الذات
والصفة بحقيقةها او ممكن حمل احدهما الى الوصف على الذات دون حمل الذات عليها حصل المطلوب لكن اني ذلك للتصور الواسع
الذي خصيفتهما اليجب الرابع انه لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات كان العلم نفس المقدرة فكان المفهوم
من العلم والقدرة ام واحدا ولذا ضروري البطلان وهذا ايضا مدحوع على قياس ما تروى من اشاع كل من هذا الوجهين عند
الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته بالحكمة حاصل كلامنا ان ذاته تعالى يترب عليه ما يترب على ذات وصفة معا مثلا
ليست كافية لتكشاف الاشياء وطوبى لها عليك بل يحتاج ذلك الوصف العلم التي تقوى من ان يخلو لا يتم فالاحتياج لتكشاف الاشياء وطوبى لها عليك بحقيقة
به بل المفهوم بانها منكشفة على كل حال فاذن هذا الاعتبار حقيقة وكذا الحال القد فاذن هو في هذا ما لا يصفه في علمها كما هو ثابت
فهذا الاعتبار حقيقة القد وعلى هذا يكون الذات والصفة متحدتين في الحقيقة متغايرتين بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا تحقق الى
نفس الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها وليس مقصودنا ان العلم متشابه بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه
بذاتنا عين ذات الواجب تعالى او مفهوم العالم الذي مركب بالمعنى المصدري والنسبة الى فاعل ما كذا لك فانه لا يقدم على
القول به عاقب ومرجعا بل هو ان ما قال شارح المقاصد بعد كلام طويل لا طيل تحت ذكره والحاصل انه لا راع في ذاته تعالى
عالم قادر حي ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة معناها اثبات ماهي
لاخذ لا اشتقاق ولا معنى له سوى احداث المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة شيوت هذه المعاني
للوحي الخلو عنها انقص وذهب الى انه لا يعلم ولا يقدر له هذه المعاني يمتنع ان يكون نفس الذات لا متنازع في امها
بانفسها ولما سبق من الحالات فتعين كونها معاني وراية الذات انتهى يدل على عدم تقطعه بمقصود اهل الحق وليت شعرك
كيف حجب الشيء عما هو واصم وكيف ذهل عن القول الشايع بين ارباب العقول ان اتصاف شيء بوجوده في الخارج بشيء

من كلامه في التلويح
مع الجواب

هذا الوجه في
الجواب

الصفات
التي
لا
تحتاج
إلى
إيجاد
موضوع

لا يقتضي وجود الصفة الخارج والآه يصدق قضية من القضايا الموجبة التي مبادئ محمولة على ما لا يتراعى كالموجود
والقبل والبعد والفوق والتحت والعلى والعظم وغير ذلك وهكذا بالعدد ميات أما علم إن وجود منشاءات هذه الأمور
في الخارج كالتحجب بالاجاب فما كان منشاء التزاي نفس في الموضوع كالموضوع في الموضوع وهذا ظاهر لا ستره فيه عند ارباب العقول
وهنا نحن نذكر بتوفيق الله تعالى اهل الحق فنقول العقل والسمع متطابقان على انه محض بالقدم وليس في الازل سواء سيح
انشاء الله تعالى في بيان الصفات الترتيبية جملة معتد بها مما يدل عليه فلو كانت صفاته تعالى زائدة على ذاته تعالى لم انا بعد
القدم ماء او كونه تعالى محال للحادث وقد كثر النصارى بزيادة قد بين في كيف بالكثر واحزاب الاشاعة اولا بان بعد ذلك
انما يلزم لو كانت الصفات مغايرة للذات والامر ليس كذلك لان صفات الشيء لا هو ولا غيره والمراد بعدم كون الصفات هي الذات
انها مغايرة للذات في الوجود وكونها غير مغايرة لها انما صفات للذات فليس بينهما مغايرة كلية تحتية لمطالكونها مغايرة
بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لان صفته له وليس غيره بالكلية لانه قائم به هذا مدفع بالقرينة لانه لا شك
لانه لا واسطة بين العينية والغيرية وكل شيء اما عين شيء اخر او مغايرة وتغير الاصطلاح تستر عن لزوم شناعة القول بتعدد
القدم ماء كما عرفت من نقل قول السيد الشريف لا يفيد اصلا وثانيا باننا سلمنا التباين لكن القول بانثية الصفات لا يستلزم
القول بعدم كونها لخص فان القدم هو لا نفي القائم بنفسه وهذا المحل ايضا ليس بشيء فانه لا وجه لاعتبار القيام
بالنفس والاستقلال في مفهوم القدم لا انفراد عن شيء بل لزوم الشناعة وثانيا باننا سلمنا ان كل اذن قد لا يتم ان القول بتعدد
القدم مطلقا كقول الجميع بل في القدم الذي بمعنى عدم المسبوقه بالغير وقدام الصفات زمانى بمعنى كونها غير مسبوقه بالعدم
وهذا ايضا على قياس ما مر من القول بتعدد عن معناه الحقيقة المتبادر الى معنى لا يفهم اهل السامنة وانما بعثهم على هذا الغرض
الفاصل الذي هو الفراق عن صريح الانزام ورأى باننا سلمنا ان القول بتعدد القدم كقوله انما كان اوزمانيا لكن لا
سلم ذلك لان الصفات بل في الذات خاصة اعني ما يقوم بانفسها او التصار وان لم يجعلوا الا فانهم القديقه ذواتا لكن زعم
القول بل لا بحيث يجوزوا عليها الانتقال ويرد عليه ان النصارى انما يقولون بانتقال اقنوم العلم فقط الى السيج ولا يلزم من
هذا كون الا فانهم ثلثة ذواتا على انقول يجوز ان يكون قولهم بانتقال اقنوم العلم بواسطة محجوزهم الانتقال على الصفات
كما ذهب اليه طائفة من القدماء بان لا شدة التفاح مثلا ينقل الى ما يجاوره والحجارة تنقل من البناء الى ما سواها وان لم يكن
الامر كذلك او ارادوا بالانتقال حصول مثله لا حقيقة الانتقال وبقاء الواجب بل عام ولا يلزم عليهم القول بكونه ذاتا
ومن البين ان مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر وان كان ذلك مجعلا والعجب من هؤلاء الاشاعة الاشعورية فانهم
البواعث لهم على القول بزيادة الصفات على الذات هو مراعاة قول بعض اهل اللسان اسم الفاعل موضوع لمن قام به الفعل مع انه
منتقضى في كثير من المواضع كما عرفت سابقا مع عدم مراعاة اقوال جم غفير من اهل السامنة شمول صريح العموم جميع
افرادها وقولهم ان الآيات والاحاديث الدالة على ذلك جميع الاشياء وكون الواجب تعالى على كل شيء قد يرخص
بما عد الصفات وهل هذا الا مغلظة سفسطة والدليل الثاني نانا الصفات الزائدة اما مستندة الى الواجب تعالى
او الى غيره على الثاني يلزم افتقار الواجب الى الغير ايضا هذا باطل بالافتقار وعلى الاول فالواجب تعالى اما مؤثر في الصفات بالاجابة
او بالاختيار على الثاني لزم محذور ان التسلسل في صفاته وحدتها وعلى الاول يلزم ان لا يكون كونه تعالى علته موجبة
نفسا فجاز ان يتصف به بالقياس الى البعض مصنوعاته فالسيد السيف في شرح المواقف ودعوى ان ايجاب الصفات
كحال واجاب غير هانقصان مشكلة والدليل الثالث انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما بالاثبات معنى هو العلم
ولو لا لم يكن عالما واقفاره في كونه تعالى قادر الى القدرة ولو لا هالم يكن قادرا وكذا انك باقى الصفات لله تعالى

الدليل الثاني على
عينية الصفات
الدليل الثالث

الدليل الرابع
الدليل الخامس
الدليل السادس
الدليل السابع
الدليل الثامن

وهو منزوع عن الحاجة والاقتدار اذ كل ما هو مفتقر الى الغير في ذاته اولوا من ما هو ممكن لان جواز ارتفاع الالام بدلالة
ارتفاع المذروم وارتياب القول بعدم المفارقة بين الذات والصفة مد فوع كما عرفت الدليل الرابع لارتفاع صفاته تعالى
لو كانت زائفة لكانت اما واجبة او ممكنة لا مستحالة ان لا يكون الوجود واجبا ولا مستحالة على الاول يلزم تعدد الواجب على
الثاني يلزم حدوث الصفات لان مذهب المتكلمين ارجحنا اقتدار الممكن الى العلة هي الحدوث والاستقلال او مع الامكان والدليل
الخامس ان الواجب تعالى عالم بصفته الزائدة التي هي العلم ام لا يعلمها على الثاني يلزم ان يكون العلم تعالى بالعلم اما
ام مغاير للعلم فيلزم التسلسل واما عينه وهذا ايضا باطل لانه يلزم تعلق الشيء بنفسه والتعلق لا يتصور الا بين شيئين
على انه يلزم ان يكون الشيء معلوما بحدوث وقوع السبب عليه والحال ان اسم المفعول عبارة عما وقع لما وقع عليه الفعل
انحدث وهل هذا الا الى وقوع بالاضطرار فيها اختار واعنه الضرار فتقطن
والدليل السادس انه يلزم ان يكون الحقيقة مركبة فان الله تعالى من حيث
هواله عبارة عن الذات مع الصفات الكمالية وهذا التركيب علم هذا المذهب ليس بمحمد المفهوم بل بخاصة عليه ايها
هذا كما يقال ان الابيض مرجح انه ابيض مركب من الذات والبياض القائمه وهذا الصنف من التركيب لا يلزم بناء على
المذهب الحق بل بمحمد المفهوم دون البصائر وكما لا يخفى والدليل السابع انه يلزم على هذا المذهب ان كثير من المسميات الدالة
على قدرته تعالى على جميع الممكنات وخلقته تعالى جميع الاشياء مثل قل الله خالق كل شيء عرواته على كل شيء وقد ير محمولة
على خلاف طولها مع عدم مجيئهم ارتكاب المجازي بعض صيغ المشتقات مع انه ليس بمجاز حقيقة كما عرفت سابقا
الدليل الثامن ان اهل البيت ابصر بما في البيت وقد تواتر عن اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم عليهم جميعا ان صفاته تعالى
عين ذاته واستيعاب الروايات المروية عنهم عليهم السلام لا ينحوا عن التفسير من شأه الاطلاع على معظم تلك الروايات
فليرجع الى كتب الاحاديث المصنفة على طرق اصول مذهب الامامية ونحن نقصر في هذا الموضوع على شرط
منها ما في فهم البلاغة من قول امير المؤمنين يعسوب الدين صلوات الله عليه واله اول الدين معرفة وكما معرفة الله صديق
وكما التصديق به تفرغ عنه ثم انما هي الصفات غير الوصف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة ثم وصف الله سبحانه فقد قرنه
ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله وقال عليه السلام في خطبة اخبرته اول عبادة الله معرفته و
اهل معرفته توحيده ونظام تجديده في الصفات عند جل ان تحل الصفات الشهادة العقول ان كل مرجلة الصفات
فمنصوع وميتة اذ العقول ان جل جلاله صانع ليس بمصنوع ومنها ما في الميثاق والتوحيد باسناد مؤلفها عن الحسين بن خالد
قال سمعت الرضا بن موسى يقول لم يزل الله تبارك وتعالى عالما قادرا حيا فدا يما سمعنا بصيد فقلت له يا بن رسول الله
صلى الله عليه وسلم قوم يقولون انه عز وجل لم يزل عالما بعلم وقادرا بقدر وقادرا بحقوق وقد يما يقدم وسامعا بسمع و
بصير بصيرة والعلية الشئ من قال بذلك ودان به فقد اتخذ مع الله الهة اخرى وليس من ولا يتنا على شيء ثم قال عليه السلام
لم يزل الله عز وجل عالما قادرا حيا فدا يما سمعنا بصير الذات تعالى عما يقولون مشركون والمشيرون علوا كبيرا وايضا
في التوحيد وشية باسناده عن ابان الاحمر قال قلت للصادق جعفر بن محمد عليه السلام اخبرني عن الله تبارك وتعالى
لم يزل سمعا بصيرا قادرا قال نعم فقلت له ان رجلا ينقل مولاكم اهل البيت يقول ان الله تبارك وتعالى لم يزل
سمعا بسمع وبصيرا بصيرة بعلم وقادرا بقدر قال نعم فقلت له ان رجلا ينقل مولاكم اهل البيت يقول ان الله تبارك وتعالى لم يزل
ليس مولا يتنا على شيء ان الله تبارك وتعالى ذات علامة سمعية بصيرة قادرة ومنها ما في التوحيد باسناد في خطبة طويلة
قال الرضا عليه السلام ان عبادة الله معرفة واما معرفة الله توحيدا ونظام توحيد الله فمعرفة الصفات عند بشهادة العقول

ان كل صفة وموصوف مخلوق وشهادة كل مخلوق له خالق ليس بصفة ولا موصوف وشهادة كل صفة وموصوف
بالاقتزان وشهادة الاقتزان بالحدث وشهادة الحدث بالامتناع من الازل المستنوع من الحدث وايضا من فقرات هذه
الخطبة فقد جعل الله من استوصفه ولا معرفة الا بالاحلاص لا اخلاص مع التشبيه ولا نفى مع اثبات الصفات التشبيهية و
ايضا في التوحيد باسناده عن الرضا عليه السلام اول الدلالة معرفته وكما المعرف في توحيد وكما التوحيد في الصفات عنه شيئا
كل صفة انما هي الموصوف وشهادة الموصوف انه غير الصفة وشهادة جميعها على انفسها بالتشبيه المستنوع منها الا ان
وصف الله تعالى فقد حده ومجتنع فقد عده ومن عدا فقد ابطال ازاله ومنها ما اضاف في التوحيد باسناده عن ابي عبد الله
عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى علم لا جهل فيه حيوة لا موت فيه نور لا ظلمة فيه وايضا فيه باسناده عن يونس بن
عبد الرحمن قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام روينا ان الله علم لا جهل فيه حيوة لا موت فيه نور لا ظلمة فيه والكنان
ايضا فيه باسناده عن جابر الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول ان الله نور لا ظلمة فيه وعلم لا جهل فيه وحيوة لا موت
فيه وايضا فيه باسناده عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لم ير الله عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم فليس
ذاته ولا مسموع والبصر انه ولا مبصر والقدر ذاته ولا مقدور ومنها ما في الكافي باسناده عن ابي رزاه بن عيينة قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول ان الله خلق من خلقه وخلقه خلق منه وكل ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق والله تعالى
تعالى وبهذا المعنى الحديث الاخر ايضا باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال هو سميع بصير سميع بغير جارية وبصير بغير آلة
السميع بنفسه وبصير بنفسه ليس في انه سميع يسمع بنفسه وبصير بصير بنفسه الله شيء والنفس شيء اخر ولكن اردت عبارة
عن نفسه اذ كنت مسئولا وافهماء لك اذ كنت سائلا فاقول الله سميع بكله لا الالكل منه له بعض الحديث بالجملة مقتضى
والله تعالى الله عليه والله مثل اهليته كمثل سفينة نوح من ركبها نجي ومن تخلف عنها هلك الصلوة مختصرة في الاقتداء بال
لديك في الاصول وفروع الدين من غير ان يكون موجودا بالفعل متمايزة في الخارج كاجزاء الدار والسترا وغيرهما متمايزة
بالحيوة والصورة الجسم قول من يقول به او بالحق كاجزاء المقدار وايضا الواجب على ليس بمركب من الاجزاء الذهنية والارادية
جاء متميزة في الذهن متحدة بحسب الوجود الخارجي مع الكل بحيث يصح الحمل بين كل من الاجزاء وبين الاخر والكل وتوضيح هذا
لامرين موقوف على تمهيد مقدمته وهي الواجب تعالى على التحقيق عين وجوده كما اشعرنا فيما سبق اليه والامر بذلك
لعينية هو ان الواجب تعالى بنفسه يدبر ملاحظة حيثية خارجية منشاء موجودية نفسه كما يشهد به العقل السليم ويتفاد
من كلام اكثر المحققين قال الحق والاني في الحاشية القديمة اقول يتلخص مما نقلناه وقما تركناه من تصريحاتهم وتلويحاتهم حقيقة
لواجب عند هم هو الوجود البحت القائم بذاته المعري في جميع القيوم والاعتبار الغرض في هذا موجودا في عالم الابد قادر
بذاته اعني بذاته ان يصيد والحمل في جميع صفاته هو بية البسيطة التي لا تكثر في باب رجب من الوجود ومعنى كون غيره موجودا
انه معروض لخصته من الوجود للطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لا يحل للعقل تدبر منه الوجود فهو بسبب
الفاعل هذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وذو القائلين منهم ان ليس للممكنات ايضا حقيقتي بالوجود
بل ذلك الوجود الواجب له علاقة معها معطوكة لا طلاقة والاشق عليها كما في زيد متمول وماء مشتمل كما في لفظ الموجود
لغزنا قلت انك لمعنى الوجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا بل لا يستقيم اقيام الشيء بنفسه حقيقة ولا كان تابا ومبدا
لنفسه هف بل يكون موجودا بسبب روض حقيقة من الوجود المطلوب فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه
ما هو اعلم من ذلك ونفس الوجود كان الوجود العاوض ايضا موجودا اذ لا فرق بين الوجودات كما في كون كل واحد منهما

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

وجوداً قاطعاً للوجود ما قام به الوجود اعم من ان ينشأ قياماً حقيقياً على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون الحاد والقيام على هذا المعنى مجازاً لا يتلزم كون اطلاق الوجود عليه مجازاً كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازاً في عرف اللغة فهو لا يتحقق من ذلك بل في الشئ كان الوصف والوجود في تعليلهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شئ موضوع فيه الوجود اما مقتضائه او باقتضاء غيره والقرين للوجود القاطع والظاهر في ان الاول ليس باتباعه مجازاً لثانيه فانه ثابت بغيره فيكون صفاته نظير ذلك بان نفرض الحرارة قائمة بذاتها فيظهر عنها الآثار المطلوبة منها فتكون حرارة اذ لا تغني بالحاج الا الذات التي يصدر عنها تلك الآثار بخلاف الحرارة القائمة بغيرها فتكون ثابتة له فيصير الغير حار ايها وكذا الوقرض والضوء قائماً بذاته كان ضوءه لا لغيره فيكون ضوءاً ومضيئاً لا بضوء غيره بل بذاته بخلاف الضوء القاطع بغيره فانه موجود بغيره فيكون الغير به مضيئاً وبالجملة لا يجب المناقشة في اطلاق اللفظ فانه يرجع الى بحث لغوي والغرض تحصيل معنى مشترك فيه سواء كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازاً واذا تم ذلك فنقول هذا المعنى العام المشترك فيه من العقول الثاني وهو ليس عين شئ منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما ومصداق حمله على غيره ذاته مرجح هو محمول الغير المحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مسبباً لثبات المحمول في الممكنات انه مرجح مكسبة من الفاعل ومن الواجب انه بذاته انتفى كلام المحقق الذي ذكره في الفاضل المهر في حاشيته على شرح المواقف ليس المراد بعينية الوجود وزيادته حمله على الوجود حلاً اولياً وانتفاء هذا الحمل اذ انتفاء هذا الحمل في ذاته لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود غير الحقيقة الواجبة او الممكنة بل المراد منه حمله عليه حلاً بالذات وحلاً بالعرض والحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس الذات من حيث هو والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل ام خارجاً عنها وهو اما ان يكون في الموضوع مع حيثية ما خذ وفيها كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائداً واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ الحمل كما في حمل الاوصاف العينية واما ان يكون في الموضوع مع ملاحظة امر خارجي لم يقاسمه بينه كما في حمل الاضافات واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر انك لعك مصاحبه لها كما في حمل العتبات مصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع مرجح على تقدير الغير ذاته مع حيثية زائدة عليه بحيثية استناده الى الجاعل ويقتضي من ذلك ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مصداق الآثار وبحقيقة هذا ظهر لك انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب المعنى نفريين ومن اشتراكه بحسب اللفظ ثباتاً توافقاً في موضع اخر منه تحقيق المقام حقيقة الوجود ليس ما يفهم من المعنى المصداق لان هذا المعنى يتحقق باعتبار العقل والنزاع الذي هو حقيقة متصلة مع قطع النظر عن هذا الداهي واعتبار المعبر كما يشهد الصلة العقلية فمنها ما هو متحقق في تلك الحقيقة على ما يحكم بالنظر في تلك الاشياء التي هي في الوجود ومقتضى هذا المبدأ في الممكنات لا في الموجودات غير فمبدأ حمل الوجود عليه في تلك الاشياء التي هي في الوجود ومقتضى هذا المبدأ في الممكنات لا في الموجودات ذاتية محض لا ماهية له فان الماهية هي الحقيقة للحرارة عن الاوصاف في اعتبار العقل وهو سبحانه منزوع عن اي حقيقة التعريف والمجمل اعتبار ويجوز حواله ما قيل ان في المبدأ الوجود المطر وحقيقته والوجود الخاص زائدة وفي الواجب الاول والثاني لا يدان في وثبات لا انتفاء هناك اذ عين الذات تنوب منابه في كونه مصداق الحمل وما قيل ان محل الخلاف هو الوجود بمبدأ الآثار والوجود الحقيقي الذي هو الوجودية انتهى واما ان تظن ان مقصودهم من تلك العبارات ان الوجود والوجود وعدم وغير ذلك من الصفات الشبوتية منتزع من نفس الذات الواجبة كالتزاع اللوازم الذاتية من الماهيات مثل الزوجية عن الاربعه فانه لو كان علة في ذلك لزم ان تكون تلك الصفات معلولة مستندة الى الذات الواجبة كما هو مذهب الاشاعرة فيلزم تقدم الشئ على نفسه ويخالف من المحذورات بل المراد بقرينة حكاية فرض الحرارة والضوء قائمتين بنفسهما ان المراد بالعينية العينية التي تكون بغير الشئ

وذاته وذاتياته حتى يستلزم استغناء الواجب عن العلة استغناء وجوده تعالى وسائر الصفات عن العلة ويستحيل انك مزيد توضيح في كلامنا فانظر في تأملنا الكلام في تحقيق معنى عينية الوجود بل جميع الصفات الشبكية الواجب نقل العبارات لا شبهة على أكثر الناس الناظر في العقلين بالعينية مع كونه من أهم المطالب الدينية ولا يتناء أكثر المطالب لاشية في هذا المقام علم كما سيظهر انشاء الله تعالى واذا عرفت ذلك فاقول لو كان الواجب تعالى مركبا من اجزاء خارجية لا فتقر في ذاته ووجوده الى اخره بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والحاج الى الغير يكون ممكنا انه لا يكون بنفسه مع قطع النظر عن الغير لو كان جزء منشأ بالواجب الوجب ومبدأ دائره وكلما يكون كذلك لا يكون واجبا كما عرفت وان شئت قلت على تحقيقنا السابق في ثبات الواجب ان الذات الواجبة لو كانت مركبة لكانت مفتقرة في تقريرها وقوامها الى اجزائها بالضرورة فيكون اجزائها من عللها فيكون له بد من العلة المؤثرة فتكون ما فرضناه واجبا ممكنا ههنا ايضا لك ان تقول ان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعد بالواجب وينبطله او لا فيحتاج الواجب الممكن فيكون اولى بالامكان وان تقول اما ان يحتاج احد الجزئين الى الاخر فيكون ممكنا ويلزم امكان لوا او لا فلا يلزم منها حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجيب الانسان اما عدم تركيبه تعالى من الاجزاء التي هي هنية فاستدل عليه المحقق الثاني بان الاجزاء العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحد بحسب الوجود فوجودها واحد ومفهومها اثنان فوجودها غير ماهية كما انتهى لعل مراده من ماهية ما كالماهية التي هي اجزاء لها فيكون مع ضرورة ان تغاير الوجود مع جزأ التي هي هنية للشيء مستلزم لتغاير مع الشيء فلا يكون الشيء واجبا لان الوجود عينه واستدل عليه ايضا بان الواجب لا ماهية له غير لاشية كما مر مع ذلك انه شخص بسيط لا تحلل العقل الى ماهية وشخص ولا الى ماهية وشخص في لو كان له ماهية كلية لم يكن هو حيث هو ماهية موجودة بل يحتاج الى اخره يحصل الشخصية ولا يكون وجوده عين ماهية ولو كان هوية بسيطة ولكن ما غير موجودة لا حاجة لانضاف وجوده العلة ما فاما يكون علته نفس الحق او غيرها وكلاهما محال على ما فصل في مقامه والحاصل ان وجود الواجب يمكن ان يتعلق بشيء اخر اصلا سواء كان جزءا له او معروضا اذ على التقديرين يكون وجوده وصفا لغيره بمعنى انه يكون هناك شيء موجود وكل ما هذا شأنه فهو ممكن انتهى اقول في كل من هذا التاليلين نظر لانه ان ثبت ان الاجزاء التي هي هنية مستلزمة للاجزاء الخارجية كما استفاد من كلام بعضهم كان بطلان اللازم كاف في بطلان الملتزم اعني تركيب الواجب من الاجزاء التي هي هنية فكان كل منهما مستدركا لا طائل تحت ذكرهما وان لم يثبت بمعنى ما بالوجودية ومنشأ انزاعه ومبدأ دائره ومع هذا ينحل في المذهب الاجزاء ذهنية اى امور متغايرة بحسب المفهوم هي عين الواجب تعالى في الخارج وهكذا على الثاني لانه قد عرفت معنى عينية الوجود والثواب فيمثل يجوز العقل ان يكون هنا هوية بسيطة في الخارج بحيث ينزع عنها الوجود مع قطع النظر عما لها ومع هذا اجزاء ذهنية متغايرة من تلك الهوية بدو شائبة التركيب الخارجي منها اقول وتحقيق ان مقام بحيث لا يتجاوز عنه الحق في اشارة الى امتناع تركيب الواجب تعالى من الاجزاء التي هي هنية على مصطلح الحكماء عسير جدا وقد صير ذلك ان الامر الذي يصحح لا يمكن من اسباب هذا الامتناع غير تام وهوان الاجزاء الذهنية مستلزمة لاجزاء الخارجية وتوزع هذا المقتضى ليست مما برهن عليه ويظهر من كلام أكثر المحققين خلا ذلك قال الشيخ في التعليق على ما نقله الفاضل الحر في اجزاء حد البسيط تكون اجزاء محد لا لقوامه وهو شيء يفرض العقل واما هو ذاته فلا جزء له وقال العلامة القوشجي في تكملة ذكر الاحتمالات في كنهية تركيب الماهية من اجزاء المتشبه وتضعيفها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد بسيط ذاتا ووجودا فيخرج العقل منه باعتبار ان شئ هذا الصور المتخالفة وهذا هو القول بان اجزاء الحق عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو عينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا شك في علم

الأماسلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف تصور مطابقة ما كأمروا في الخارج وقد عرفت جوابه هناك أقول الخوا
الذي أشار اليه وقد ذكر في كلامه وهو ان الاستحالة ان يكون للبيسط صورتان كما ذكرنا انما يجوز ان يكون محالاً من هذا وجه
لا فلك بالصورة الخيالية كما المنقوشة على الجدار والتمثيل في المرأة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتها
لأمروا واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان المحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية فخالق للصورة
الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشرط مختلف يقتضيها من مشاهد تجريباً
اقل أو أكثر والتنبيه لمشاركات ومبائنات بحسبها لم يستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة لشخص مخصوص واخرى مطابقة
له وهي نوعه واخرى مطابقة له وهي جنسه انتهى ثم اعلم انه ليس مرعوم عليه فيد من يخالف هذا الاحتمال الامحيد
استبعادات لعل لقائلين بهذا الاحتمال يلزمون كلاماً هو ما طرح به المحققون والاني حيث ان يكون الحكم بانحداهما مجازاً من
قبيل الحكم بانحداهما بالعدد ومضى الوجود علاقة بينهما أقول الذي يلزم على هذا هو ان يكون الشيء البسيط في الخارج
عين اشياء متغايرة في الزهر كما تقولون في باب الواجب علمه وقدرته ونحو ذلك ولا يصير بوجه ثم قال وان يكون تلك الاجزاء
خارجة عن قوام الامر الخارجي متترعة عنه كما صرح به فيكون تسمية بالجزء مجرد اصطلاح انتهى أقول هذا المجاز لازم على كل
يقول بالاجزاء الذهنية لان الجزء حقيقة محال ان يحل على الكل ويكون عين الكل بذاته ولا فنيح هو ما يلزم على مختارك
فانك قلت قبيل هذه الاستبعادات فان قلت ما الذي تختاره من الاحتمالات اربع قلت الاجزاء الحقيقية اعني الصور
موجودتان بوجودين متغايرين فلا يجوز على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل فيحصل ان عليه
انتهى وعلى هذا يلزم ان يكون للمادة جزء الفصل والصورة للجنس ضرورة ان جزء الشيء جزء لما هو متحد بالشيء وان يكون للشيء
الواحد حقيقتان مختلفتان احدهما المركب بالمادة والصورة والثاني من الجنس والفصل ونحو ذلك وكل هذا باطل بالضرورة
على ان نقول لا نسلم لزوم خروج الاجزاء عن قوام الامر الخارجي بل اللازم ان كل جزء على مصطلح حكم عين الامر الخارجي ثم قال وان يكون
العقل لا ينال ما هو معرفه الوجود الخارجي حقيقة بل الامور المنترعة منه فيكون امتياز وجود الامر الخارجي في العقل مجازاً
عن وجود ما انتزع منه أقول هذا التعليل لم اذا كان الموجب الخارجي معلوماً بالكنه دون كنهه اما اذا كان حاصل لا يكتفه فلا يلزم
كما لا يخفى على ان نقول لا نسلم مجازية الامتياز فان المنتزع عين الوجود الخارجي على ان لا يحصل له ايضا منه فان الوجود الخارجي
حقيقته هو المادة والصورة والجنس والفصل من الامتناعات والاعتبارات العقلية ثم قال وان يكون تلك الذات البسيطة
الشخصية مسلوقة عنها هذه الاجزاء من حيث هي كما في العوارض أقول قدق بين العوارض وبين الذاتيات بان منشأ انتزاع
الذاتيات هو الذات البسيطة الصرفة مع قطع النظر عما عداه بنجلاء والعوارض فاذا تقررت ذلك وعرفت حقيقة الحال فليت شعرك
وما يمنهم ان يقولوا ان الواجب تعالى اجزاء ذهنية كالعلم والحياة والقدرة والوجود مع انهم مطبقون على ان منشأ تلك الامور
ومبدئها هي الذات الواجبة المحض بدون ملاحظة امر اخر من الاعتبارات والحشيات اما نحن ولانعتقد ان الواجب تعالى ليس
بشيء من اجزاء خمرية بل هو متساوية في موجبة بالفعل كاجزاء الدار والسير والاحداد والمادة والصورة او بالقوق كاجزاء
مقدار وهو مما يمكن اكل تركيبه وجوده سواء كان بحسب الخارج او بحسب العقل اما الاجزاء الذهنية المصطلح بحسبهم
فلم يثبت عندنا وجودها في الواقع فاما الكمية فضلاً عن الواجب تعالى او كناية عن عن الاجزاء الذهنية في الممكنات المتصلة بحسب
عندنا ان يكون من قبيل الوجود والقدرة والعلم والحياة بالنسبة الى الواجب تعالى فليكن لازم التركيب ذاته تعالى مع كونها غير هذه
الامور المتكثرة كذا لا يلزم في الممكنات ايضا وبطلان هذا الاحتمال ليس من البداهيات ولا مما يبرهن عليه نعم قد حاول المحققون
الذواني في الحاشية القديمة ما يقرب نفى هذا الاحتمال بمجرد استبعادات ظاهرة فانه قال فان قلت من ينفي الكلي الطبيعي

عين الوجود الخايج البسيطة كالصفات الثبوتية بالنسبة الى الواجب قال فان قلت هل يمكن ان يستدل عليه بالسميات و
نظائر من المسائل الالهية قلت نعم فانه قد التزم فيما قبل ثبوت وجود الواجب تعالى وصفاته الكمالية التي يتوقف ثبوت النبوة عليها
وما قيل ان التجزى ونحو ذلك يستلزم الامكان كما عرفت فانه لا يثبت عدم التجزى مثلاً فانه لم يثبت وجود الواجب تعالى ليس
شيئاً لا غايته استدلالاً لوجوب عدم التجزى لا استدلالاً معرفته فضلاً عن التوقف ومنشاء الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء
والعلم بثبوته فنقول الاخبار الدالة على هذا المطلب كثيرة منها ما في نهج البلاغة عن امير المؤمنين صلوات الله عليه فسر وصف الله
سبحانه فقد قرنه ومقرنه فقد شاء ومن ثباته فقد جرد ومن جرده فتا بهجته وفي الاحتجاج في خطبة عنه صلوات الله عليه واله
ولا يوصف بشيء من الاجزاء ولا بالجوارح والاعضاء ولا بعرض من الاعراض ولا بالسيرة ولا ببعض من صفات التوحيد في خطبة اخرى
عليه السلام ولا له تدل من بعضه ولا اياه اراد من توهمه وايضاً في التوحيد وقال امير المؤمنين عليه السلام في حديث الاعرابي اما
البحر ان اللذان يثبتان فيه فقولا القائل انه هو عز وجل واحد ليس لي في الاشياء شبيه كذلك ربنا وقول القائل انه ربنا عز وجل
احد المعنى يعني به انه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عز وجل وقد تقدم هذا الحديث بتمامه في مفتاح الكفا
وفي الكافي والتوحيد في حديث طويل قال ابو جعفر الثاني هو الله الذي لا يدق به الاختلاف ولا يتلاف وانما يختلف باللفظ
المتجوز فلا يقال الله مختلف ولا موثل ولا الله تليل ولا كثير ولكنه لا يتدلى في ذاته لان ما سوى الواحد متجز والله واحد
لا يتجزى ولا متوهم بالقلّة والكثرة وكل متجز او متوهم بالقلّة والكثرة فهو مخلوق دال على خالقه له الحديث **فصل**
الواجب لا يكون جزء من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومنه شيء اخر ينضم اليه حقيقة واحدة حقيقة بحيث
يكون المجموع شخصاً واحداً ذلك لان احدهما لا يمكن ان يكون الا جزءاً من الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة في
هذا ضروري وكذا ان كان المحل هو الواجب في ذاته لا يستغنى عنه عن ان يكون هو الموضوع والشيء الاخر هو العرض فلا
يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة غاية الامر ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية وان حل كل منهما في الاخر او كان المحل هو الواجب
ان لم يكن الواجب ان المحل مقتضى المحل وكل مقتضى الى الغير ممكن واغرض بان كون المحل عرضاً والتركيب اعتبارياً انما
يلزم اذا كان الجزء المحل حاكماً في الواجب حده واما اذا كان الواجب مع غيره مادياً وحل فيهما الجزء الضيق فلا يلزم ما ذكر
كما في العناصر المجمعة التي تحلها الصور النوعية للموئيد الثالث ودعوى الاحتجاج بالانفعال بين الاجزاء المادية غير
مسموعة وادعى الحق الذي ايضا على هذه المقدمة بانه ربما يمنع كون التركيب في هذا الفرض اعتبارياً والسند السليم
مع قطع الخشب لهيئة الخشب كما هو المشهور ودعوى انها ماهية اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة
الى ان يبين وايضا لا يقتضى استغناء الواجب تعالى في ذاته عن المحل كونه عرضاً لا يقتضى استغناء اجزاء العناصر التي هي اجزاء
للموئيد عن الصور الحادثة فيها ان تكون اعرافاً وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا بان العنصر في الصفة احتياج المحل ما في وجود
او في صفة نوع ما كما في صورة الموئيد فان اجزاء العناصر محتاجة اليها في تحصيلها بحسب تلك الانواع اعني انواع الموئيد وان لم
يتمتع بها في وجودها وتخصيصها بحسب انواعها انفسها ورفع السيد صدر الدين الاعراض الاول بان الواجب تعالى لو كان مع
اجزاء مادية وحل فيهما الجزء الضيق في المركب هوية انما لا يتناء بطلانها وكافية حق الصفة الحائض فيكون كثيرة بالفعل فلا يكون واحداً حقيقة
لان امكانية الذات لما انفاداً اليه من اجل كل كان لوحدة فيه بالفعل فلا يكون الكثرة فيه الا بالقوة والاشكال الثاني بانه
لو تركب ما هين بوحدة حقيقة من عرض ومحد فانه يتوهم فيهما في نفس كل واحد من التركيب كان هناك اثنان وكما لا يكون
اكثر من اثنان فيكون اثنان عداً لا يخلو فيكون واحداً ايضا اذن ما يكون في نفس الامر منهما اثنان لا واحد حقيقة وان بطلت هوية
الجزء بعد ما بالكمية لبرائته عن المادة الداخلة فيه كما بين في موضع موضح لكي لا يكون التركيب وان بطل المحل بالكمية لا يكون التركيب

فصل في ان الواجب لا يكون جزء من غيره

منه ايضا وان بطل هوية المحل وبقي هوية العرض مع مادة المحل فلا بد من صورة تعين تلك المادة وهي مع العرض اثنان لا واحد
 فخلاص العنصر في المواليد الثلاث فانها الماباطت هو باتها صارت مولدها للبهمة مستعد لان تصير شيئا واحدا حقيقة كما
 مضى وقال في موضع اخر من جاشين على شرح التجريد مشير الى بعض اقواله هذا انما يشبه لو كانت البسائط العنصرية باقية بالفعل
 في المركبات وقد من انها ليست باقية فيها فانها متى حدثت صورة ومادة تزول الصورة التي كانت فيها وينقلب الجسم الذي له
 الصورة الزائلة الى جسم اخر كالتقلب للمنظفة علفه والعلقة مضغفه وكذا الحال اذا حصلت الصورة الحظية مثلا والعناصر فانه
 يزول عنها الصورة العنصرية وانقلب العناصر حفظه فالدين العنصرية كسائر الصور يزول عن المادة عند حدوث صورة اخرى فيها
 بخلاف الصور العنصرية في ذلك الحكم لسائر الصور تحكمها طهرتها وانا اقول وايضا الاعراض الاول مد فوع بانه يلزم ان يكون الشيء
 الواحد قابلا وفاعلا وهذا خلاف ما تقر عند الحكماء وايضا يلزم ان يكون منفعلا من الغير وان يكون محلا للحدث لان كل ما عدل
 من اجزاء الاعراض حادث عند اهل الاسلام وايضا يجوز حلول الصورة النوعية في الواجب تعالى منفعا بالجزء الاخر مع القول
 باستغناء الواجب تعالى عن جميع معداته في الوجود والحصول بعدم الانفعال نظير تجزئ حلول الصورة النوعية في مجموع زيد وخمر
 في السفسطة بل الخش من هذا اما قول المحقق الدواني بانه ربما يمنع كون التركيب في هذا الفرض اعتبارا بالجزء وجواب السيد من قبيل
 النزاع اللفظي فان منظور المحقق في السر والدار من قبيل الحقائق المتحصلة ومنظور السيد انها حقايق اعتبارية والقول الفصل
 ان من يجوز ان يكون الواجب تعالى محلا لشيء اخر لا شاعرة القابلة بزيادة الصفات فيكون لا ارام عليهم ان الواجب تعالى عند هو جزء العا
 والمتكلم والقادر سواء سمي كل واحد من هذا المجموع بالحقيقة الوجودية ام لا اما من يقول ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا
 منفعلا معا كالحكماء ويقول بعدم عدم سعادته تعالى وامتناع كونه تعالى محلا للحوادث كما هو مذهب اهل الحق فلا تمشي هذا
 الاحتمال عندك نعم الامتناع في كون الواجب تعالى جزء بمجموع الموجودات ومجموع الاشياء لكن لا يظن باحد من ذوي العقول ان
 يدعي بار هذا المجموع حقيقة وحدانية يا جملة الامم والقصص الاعظم من هذا البحث هو نهج ثبته تعالى بحيث
 يلزم من فرضها اما افتقاره تعالى الى الغير ما في وجوده او تقوى ما كالصورة الحسبية بالنسبة الى المادة او المادة بالنسبة اليها
 والجنس والفصل او بالعكس اكونه تعالى محلا للحوادث او منفعلا ونحو ذلك من الاحتمالات التي تؤدي الى ذلك وليس عرضنا
 نفجر ثبته كيف ما اتفقت ولو بالاعتبار فاننا انما بالضرورة ان كل شيء موجود فهو جزء للمجموع الذي اعتبر دخوله فيه ويمكن لنا ان
 نسد على هذا المطلب بالسمعي ايضا فاقول ركنة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني باسناد في الكافي عن ابي جعفر عليه السلام قال
 ان الله عز وجل خلق من خلقه وخلقه خلوة من الحديث وفي التوحيد باسناد عن علي بن موسى الرضا عليه السلام قال خطب
 امير المؤمنين صلوات الله عليه واله الناس المسجد الكوفة الحمد لله الى قال فادركوا الاشياء لا على اختلاف الامكن وقال امير المؤمنين
 عليه السلام الحمد لله الواحد لا حد لا مقدار المستفرد الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان قد ريان به امر الاشياء وبذلك الاشياء
 منه المزمع واما ذلك كثيرة اما وجه دلالته هذه الكلمات فظاهر **فصل في التوحيد** وهذا من الامور واستدوا عليه بن
 الاول انه لما ثبت كون الوجود غير حقيقة الواجب فلو تعدد ذلك امتياز كل منهما من الآخر بام خارج عن الذات فتكونان محتاجين
 تشخصهما الى الخارج وكل محتاج ممكن فان قيل لا نسلم الاحتياج لهما لا يجوز ان يكون تشخصهما من قبل نفس حقيقةهما قلنا في ذلك
 ينحصر حقيقةهما في فرد واحد وهذا خلاف المفروض مع كونه عين المطلوب نعم يرد على هذا الدليل ان معنى قولهم الوجود نفس
 حقيقة الواجب انه يظهر من نفس تلك الحقيقة ان الوجود وجوبه لان تلك الحقيقة غير هذه الصفة فلا يكون اشتراك الحق
 واجبه الوجود في امر الواحد الا انه يظهر من نفس كل منهما انما وجوب الوجود ولا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما
 بتمام الحقيقة فيجب التسمية بالنسبة الى ابن كونه وهو الذي سماه بعضهم بافتخار الشياطين بل الله هذه التسمية العويصة

فصل في التوحيد

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

والعقل العسير المحل الذي لم لا يجوز ان يكون ههنا بديتان محمولتان لانه مختلفتان تمام الماهية يكون كل منهما واجباً بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود متغيراً من ماقوله عليه ما قوله عرضياً واجابته العلامة صدر الدين بما يؤول الدعوة البداهة على ان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدق بالذات مع قطع النظر عن اية حيثية كانت لا يمكن ان يكون جاني متباعدة بالذات غير مشتركة في ذات اصلية كالناتية لئلا يثبت الله ومكونه برهان عرش على توحيد الواجب تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور يستدعي بيان تمهيد مقدمته وهي حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقاً للواجبية ومطابقاً للحكم عليه بالوجود فلا جهة اخرى في ذاته والا لزم احتياجه في كونه واجبا موجوداً الى غير كما من البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته كما يكون بحسب تلك الجهة واجبا موجوداً والا لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء وبالاخرة وقد ثبت بساطته تعالى من جميع الوجوه فنقول ينبغي ان يكون واجب الوجود بذاته موجوداً بجميع الحثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتباران لتمام نفس الامر والا لم يكن حقيقة من حيث هي تمام مصداق الحمل الوجود والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجوب ووجه من وجوه التحصيل وعادة الكمال من كمال الوجود بما هو موجود فلهذا من هذه الجهة مصداق الواجب فيتحقق حينئذ في ذاته جهة مكانية او متناعية تخالف جهة الفعلية والتحصيل فيتركب في ان مرجع شيى الوجوب وغيره من الامكان او الامتناع فلا يكون واحداً حقيقياً وهذا معنى قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات لا ما فهموه فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجال يجب ان يكون حاصل الذات الواجب تعالى في غير كونه مترشحاً منه فنقول الوعد الواجب لذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية لان الملازمة بين الشئين تسلزم معلوق احداهما لاخر او معلولية كل منهما لآخر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى اى من التقديرين يلزم معلولية الواجب هو خرق الفرض فان كل منهما مرتبة من الكمال وخط من الوجود والتحصيل لا يكون هو الآخر فيكون كل واحد منهما ماداً للشيء كماله وفاقدا للرتبة وجودية سواء كانت ممتدة الحصول له او ممكنة حصول ذات كل منهما اذ لا تليست محض الفعلية والوجوب لا يكون ذاته بذاته مصداقاً للحصول شيى وفقد شيى فلا يكون واحداً حقيقياً والتركيب بحسب الذات والحقيقة يتناول الواجبية والواجبية يجب ان يكون مستند جميع الكمال ومنبع كل الخيرات انتهى لا يخفى عليه ان على البداهة لا يسلم الخصم وبناء هذا البرهان على مقدمة فاسدة مقتضية لوحد الوجود فهو ساقط عن محل الاعتبار والحياب الحق هو الذى الهنى به ربى وتقرر ذلك موقوف على تمهيد مقدمتين الاولى ان حصول الشئ في الذهن بحقيقته عين حصول ما هو عينه او جزئى الذى يعينه بالذاتى وهذا بخلاف الامر الذى لم يكن عينه ولا ذاتياً له سواء كان لازماً او مفارقاً ومهيئاً ليتجلى عند العقل بمجرد تصور حقيقة الشئ وجودها لذات ما هو عينه وذاتى لها بخلاف الخارج ولو كان لازماً لا ترى ان الحقيقة النارية اذا حصلت في ذهنك تحكم بغير هذا الحصول المستحالة ما يردك والجمعية والنارية بخلافه فان لزوم ذلك لها يكثر من خارج وكل هذا ظاهر لا ستره فيه والثانية انه اذا كان الشئ بحيث يكون حصوله عين حصول شئيين متحصلين بحقيقتهما في الذهن فلا بد ان يكون مشتركاً ذاتياً بينهما كما لا بد لو كان خارجاً من حقيقة حد هما يمكن عين حصوله لا فرق في المقدمة الاولى ولو كان غير واحد هما او جزء الاخر كان احدهما جزءاً الاخر لا شيئاً مغايراً له وهذا خلف مع انه قد بينا بخبر صدق ولا اعرفت ذلك فنقول اننا فرضنا حصول احد الحقين الواجبين بحقيقته في الذهن فنقول هذا الحصول لا يتخلو من اربعة اقسام حصول الوجود والوجوب والعلم والحيثى الاول او غير ذلك ثانياً يلزم زيادته وجوداً وخواتمة فيلزم تقدم شئ على نفسه وكون الشئ الواحد فاعلاً وقائلاً واقفاً للواجب تعالى في كونه موجوداً ثالثاً وحياً الى غير ذلك من الصفات الكمالية الى غير هذا خلاف ما تقر عند الحكماء الذين يسبق هذا الدليل على مسلكهم ولا يخفى باهو مذاهل الحق كما عرفت وعلى الاول ان كان غير حصولها هذه الامور اما غير تلك الحق او ذاتيات لها بحكم المقدمة

الاولى واذا تقر هذا فافانفرض حصول الهوية الاخرى كذلك فنقول حصل ما عين الوجود والوجوب والعلم والقدرة والحيوة
 نية على الثاني يلزم زيادة الوجود وخواصه وهذا باطل بتقريب ما قرء على الاول يكون الوجود وخواصه ذاتيات مشتركة بين
 الهويةين بحكم المقدمة الثانية فيلزم التركيب زيادة ما به الامتياز بينهما على حقيقةهما المشتركة فحينئذ وثبتت
 اتضح معنى قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو وبوجه اخر يدون توقفه على مقدمته نقول لا يخلو ان تقر ذات
 لك الهوية في الخارج اما غير بقدر الوجود والعلم والحيوة ام غير اى من قبيل تقر الجسمانية في ضمن تقر الذات النارية مثلا
 وليس كذلك بل من قبيل الهوية التابعة لتقر الذات النارية على الثاني يلزم زيادة الصفات ومقاسدها وعلى الاول اجرينا هذا الكلام
 عينه في الهوية الاخرى ليلزم الاشتراك في الذاتى كما عرفت والثاني انه لو كان الواجب اكثر من واحد كانا متعينين وهوية
 ضرورة وح امان يكون بين الوجوب والتعين لزوم ولا فان لم يكن بل جاز انفسا كما لزم جواز الوجوب بدو التعيين وهو مح
 ان كل موجود متعين او جواز التعيين بدو الوجوب وهو ينافى كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين لا وجوب
 ان كان بين الوجوب والتعين لزوم فالتعين بالوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلول على المعلول بالوجوب
 الوجوب مع محال اخر وهو كون الوجوب الذاتي بالغير ان جعل التعيين زائلا وان كان التعيين بالوجوب وكلاهما بالذات لزم خلا
 المفروض وهو تقدم الواجب ان التعيين المعلول لا يزم غير مختلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعيين والوجوب بامتنع
 يمكن الواجب بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب بالتعين بل في احدهما الى امر منفصل الثالث انه لو تعدد الواجب لذاته
 اما ان يكون امتياز كل منهما على الاخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالاجمال لغرض والعارض معلول للمفروض
 فيرجع الى كون كل منهما علل لوجوب وجوده وقد ثبت بطلان ما ان يكون ذلك لامتيان بالامر الزائد على افعالهما هو انفس فاقته
 اما ان يكون معلولا لماهية او لغيرهما وعلى الاول ان يتحد ماهية ما كان التعيين مشتركا وهذا خلف وان تعددت الماهية كان
 على منها شيئا عرض له لوجوب الوجود المتأكد للوجوب قد تبين بدلا نك عينية الوجود بطلانها على الثاني يلزم الاحتياج
 لغيره لا مكان وبالجمل لو كان الواجب متعدد كان نسبة الوجوب اليهما نسبة العوارض فكان ممكنا الواجب والرابع انه لو كان
 الله سبحانه شريك لكان لمجموع الواجبين وجود غير وجود واحد سواء كان ذلك الوجود عين مجموع الوجودين او امر زائد عليه
 وكان هذا الوجود محتاجا الى وجود الاجزاء والحاج الى الغير ممكن محتاج الى الوجود والمؤثر في الشيء يجب ان يكون مؤثرا في واحد من اجزائه
 ولا لا يمكن مؤثرا في ذلك الشيء وقد ادعى ضرورة في ذلك لا يمكن التأثير في الشيء في شيء من الاجزاء لكون كل من الجزئين واجبا
 فالشريك فيما لا يمكن التأثير فيه وامكان ما فرض وجوبه الى غير ذلك من المفسد ولا يخفى ما فيه لان المجموع عبارة عن الاجزاء
 مع الهيئة الجوهرية شرط او شرط افتا مل اعلم ان ابتناء اكثر المدل على السابقة على عينية الوجود والوجوب للذات الواجبة
 ويمكن بناء على هذه العينية استنباط دلائل كثيرة لكن مرجع كلها هذه العينية مثل ان يقال لو كان الواجب اكثر من واحد فاما
 ان يكون الوجود زائدا على كل واحد منهما وهذا باطل بدلا بل عينية الوجوب الواجب ان كان تمام حقيقةهما الشخصية يمتنع التعدد وان كان
 بعض كل من تلك الحقيقتين لزم التركيب وجبا اخر الهويةين لا بد ان تكونا متعددين والوجود لا بد ان يكون عينيهما فالهوية
 غير الوجود وهذا يستلزم زيادة الوجود بالجملنا مثال هذه البرهين يمكن استنباطها بادنى تأمل فالامر الاهم هو اثبات العينية
 بالمعنى الذى يقال بعينية الذات والذات بالماهيات ذاتيات له فان تمتت كلها ولا سقطت عن محال الاعتبار ولعل الذ
 لم نأعليك وقد دفع الشهادة المنسوبة الى ابن كمن كاوشا في اثبات تلك العينية والبرهين التي قامت الحكماء والمحققون من اهل
 الحق بتقوية العينية بل للمعنى فلا يتوهم ان مرادهم من العينية هو ان الذات الواجبة مبداء آثار تلك الصفات واز هذه
 الصفات من قبيل امورات تناعية لازمة للذات الواجبة خارجة عن حقيقتها لانه لو كان الامر كذلك لكانت تلك الامور

بسم الله الرحمن الرحيم

الاول ان فيلزم تقدم الشيء على نفسه ولافتقار وجوده في نفسه الخامس برهان القانع وقهره على وجه **الاول** ان قد ثبت
 عموم قدرته تعالى على جميع امكانيات وايضا عدم القدرة على هذا الوجه نقص والنقص عليه تعالى محال ضرورة بدليل اجماع العقلاء
 عليه ومن المحال عادة اجماعهم على نظريته ولا يمكن فيروا نظريته ظاهر مشق الطريق واضح الدليل واستحالة اجماعهم على نظريته
 لا يكون كذلك نظرا اذا التزم ذلك فنقول لو كان الواجب اكثر من واحد فلا شك في امكان تعلق ارادة احد الواجبين بايجاد
 زيد مثلا ففرضنا كذا ثم نقول هل الواجب الاخر ان يريد اعدام زيد في ذلك الحال ام لا **الاول** يوجب اجتماع النقيضين والاشك
 عجز ونقص لان تنافي تلك الارادة مع كونها ممكنة انا انشاء من قبل تعلق الواحدة الاخر وهو غير قادر على رفعها ولا يدعيه من هذا
 يتم لو كانت ارادة كل منهما الممكنة لكانت الارادة الاخرى مضادة وبالعكس ليس كذلك بل ارادة كل منهما لا تضاد لارادة الاخر لاضد وتطير ذلك الادلة او الامكن
 وجوده محال لا يزم منه نقص لا وجه له الورد فظاهر ان عدم تعلق الارادة بالمحال ليس بنقص بخلاف امتناع الارادة بسبب ارادة الا
 صدمه فان قلت عدم زيد مع ارادة احد الواجبين لوجوده منتهى لان وجوده محجب بوجود الوجوب يستلزم امتناع عدم فلا
 يكون امتناع تعلق ارادة بعدم من النقصان بعين ما قلت ان قلت عدم لزوم العجز بسبب امتناع تعلق ارادة بالمتنع تمامه وان كان
 للمتنع امتناع بالنظر في ذاته وبسبب اخر يكون واجبا او متنع بالنظر في ذاته وعدم زيد امتناع فانما امتنع بالنظر في الارادة الواحدة
 الاخر و ارادة الواجب الاخر ليست بواجبة في انفسها مقتضى كمال القدرة ان يرفع صليها تلك الارادة الممكنة للواجب الاخر ومراعاة
 فان لم يكن كذلك فهو عجز ناقص كما لا يخفى والتقرير الثاني لبرهان القانع ذكر المحقق الدواني وهو انه لا يخلو ان يكون قد ثبت كلاً
 منهما و ارادة كافية في وجود العالم ولا شيء منهما كان واحدهما كما فقط على الاول يلزم اجتماع المورثين التامين على معلو
 واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التاثير الا باشتراك الاخر على الثالث يكون الاخر خائفا فلا يكون المحال افسح
 لا يخفى ان يقال انما يلزم العجز في مقتضى القدرة على الاستقلال بالما اذا كان كل منهما قادرا على الاستقلال ولكن التفتت على الاحتياج بالاشتراك فلا يلزم العجز كما
 القاديين على حمل خشية الاخر اذ قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلق بالاشتراك وانما يلزم العجز
 لو اراد الاستقلال ولم يحمل الاخر تعلق ارادة كل منهما ان كان كافيا لزم الحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم الحذور الثاني و
 للملزمين بينتان لا يقبلان المتع وما اورد من المثال في سنن المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة ينقص ميل كل واحد
 منهما من ميل الذي يستقل في العمل قدر ما يميل الصادق من يخرجه حتى يقل خشية مجموع الميادين وليس كل واحد منهما بهذا
 القدر من الميل فاعلم مستقرا وفي محتمل هذا ليس المورث الا تعلق القدرة ولا ارادة ولا يقصود الزيادة والمقتضى في شيء منهما
 انتهى ذلك ان تقوى احدى التدرجين مع احد الارادتين كما لو لم يتعلق بايجاد العالم وهذا كما ان زيد وعمر كل واحد منهما
 كان قادرا على حمل خشية معينة مثلا لكن لا يحملها احدهما وحدهما الاخر التقرير الثالث انه لو وجد الحان ويتصفان
 بالاحتياط تصفات الاثنية من العلم بقدرته والارادة وغير ذلك فاذا فصل الى ايجاد مقدور معين كحركة نجم معين في زمان معين
 فوقعه ان يكون بهما فيلزم مقتضى ريتين: ريتين مستثنين بمعنى استقلال كل منهما بايجاد وقد قرر في موضع ما امتناع تعدد
 لمستقاة ومما ان يكتن بل احدهما فيلزم ترجيح بلا مرجح لان مقتضى القدرة ذات كماله والمقدورية مكان الممكن فنسبة الممكنا
 الى الكائين المفروضين على السوية من غير رجحان لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما
 جميعا بل كل منهما يلزم المحال لا نقول الاول باطل للزم عجزهما لان المانع من وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالآخر
 فيلزم من عدم وقوعه بهما وكذا الثاني لان التقدير استقلال كل منهما بالقدرة ولا ارادة استاوس من الامور
 الذاتية على نفي تعدد الواجب الواحد كات ولا دليل على ثنائى فيجب نفيه ولا لزم جمهالات لا يحصى مثل كل موجود بغير
 اليوم غير الذي كان بالامس ونحو ذلك وهذا الدليل وان كان ضعيفا لكن ذكرناه تأميدا للسامع ان كل مرجع من

الأنبياء وأصحاب الكتب المنزلة إنما ادعى الاستناد إلى الواحد الذي استند إليه سابقه ولو كان في الوجود وجبان لكان
يخبر بخبر مرقب في وجوده وحكمه واحتمال أن يكون في الوجود واجب يرسل إلى هذا العالم أو لا يرسل ولا يدبر فيه معتد بغيره
ووجود خبر في عالم آخر أو عدمه مما لا يذهب إليه وهم وأهم فإن الوجود يقتضي العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
ومع هذه الصفات الكمالية يمنع عدم الأعلام ونشر الأبحاث لا يبلغ النيات وجوده وأيضا قد ثبتنا أن الواجب تعالى كامل من جميع الصفات
وسنثبت إنشاء الله في مبحث العدالة أن الكذب لا يجوز في كلامه تعالى بوجه لأنه قبيح وأو كان له شريك كان الاختيار
بعدم الشريك مع تأكيدت بإيغته من فقه الكذب واشتد النقصان فإن التأكيدات الواقعة في كلامه تعالى في باب نفى الشريك
لم تقع بمثابة في باب شيء قط كما لا يخفى وهذا معنى ما اوصى به أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وأعلم
لو كان لربك شريك لآتاك رساله ولأيت أمار ملكه وسلطانه ولعرفت صفة وفعله فكذلك الله واحد كما وصف نفسه
لا يشاركه في ذلك أحد ولا يحاجه وأنه خالق كل شيء والأشياء إن بعثه الأنبياء وصدقهم بذلك لانه العجزات لا يتوقف على العلم
فيجوز التسليم بأدلة السمعية كإجماع الأنبياء على الدعوة إلى التوحيد ونفى الشرك وكالمصنوع من القطعية من كتاب الله تعالى
والأحاديث المستفيضة والسعي بما يمكن من أكثرية مؤرخي معتزلة قليل منها ذال الله تعالى الحكم الله واحد لا اله الا هو الرحمن
الرحيم وقال تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله وقال سبحانه
الله لا اله الا هو الحي القيوم وقال تعالى لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من يشرك بالله فقد
فترى انما عظماء وقال تعالى ما لكم من الله غيرة وقال تعالى وما يتبع الذين يدعون من وراء الله شركاء ان يتبعون الا
الطغوت وان هم الا يخشون وقال يا صاحبي السجن ارباب مقامون خرام الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه
الا اسماء سميتوها الله واباءكم ما أنزل الله بهما من سلطان ان الحكم الا لله امر الا تعبدوا الا الله وقال الله تعالى ولعل
انما هو الله واحد وقال تعالى لا تتخذوا الهين اثنين انما هو الله واحد فإياي فارهبون وقال تعالى ولا تعجل مع الله الهما اخر
تلقى في جهنم ملوكا مدحورا وقال تعالى لو كان مع الهة كما يقولون اذا لا تبغوا إلى في العرش سبيلا سبحانه وتعالى عما يقولون
علوا كبيرا وقال تعالى قل انما أنبئكم بشئكم يرجي إلى انما الهك واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة
ربه أحدا وقال تعالى له من في السموات والأرض من عندك لا يستكبر عن عبادته ولا يستعصم من سبحان اليل والنهار
لا يفرون ام اتخذوا الهة من الأرض هم يشركون ولو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فبما نبحا ارا الله رب العرش عما يصفون
لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ام اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل أكثرهم لا يعلمون
الحق فهم معرضون وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدك وقال تعالى لا اله الا هو رب
العرش العظيم وقال تعالى انزعيب الله طرادعا ويكشف استاء ويجهلكم ههنا الأرض اله مع الله قليلا ما تدكرون
امن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح ينزل من الله تعالى الله عما يشركون امن يبدء الخلق ثم
يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال تعالى وان جاهدك نفسك
في ماليك به علم فلا تطعهما إلى مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون وقال تعالى الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم
يجيدكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شئ سبحانه وتعالى عما يشركون وقال تعالى يا أيها الناس اذكروا نعمت الله
عليكم هل من خالو غير الله يرزقكم من السماء والأرض الا هو فاني توفكون وقال تعالى قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم
يولد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وامثال ذلك في الكتاب المجيد كثيرة جدا اما الاخبار فمنها ما في الكافي والتوحيد باسنادها
عن هشام بن الحكم في حديث الزندي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام وكان من قول ابي عبد الله عليه السلام لا يخلو قوالك

قوله انهما اثنتان من ان يكونا قوتين او يكونا ضعيفين او يكون احدهما قويا والاخر ضعيفا وان كانا قوتين فلم لا يرفع
كل واحد منهما صاحبه ويتفرد بالمدى وان زعمت ان احدهما ضعيف والاخر قوتي ثبت انه واحد لما تقول للعجز الظاهر
في الثاني فقلت انهما اثنتان لم يخل من ان يكونا متفقين من كل جهة ومتفرقين من كل جهة فلما كررنا الحق من نظاما والفقار
جاري والمدى واحد وتختلف الليل والنهار والشمس والقمر كل صفة احدى والمدى واحد والليل والنهار واحد
ليزوم ان ادعيت اثنتين فلا بد من فرجة بينهما كقولنا اثنتين فصارت الفرجة ثانيا بينهما قد يما معهما كقولنا ثلثة وان
ادعيت ثلثة لزوم ما قلنا في اثنتين حتى يكون بينهما فرجة ثالثة فيكونون خمسة ثم يتساوى في اعدادهم الا انها كيلة في الكثرة و
قليل في جلاء هذه الرأية وجوه كثيرة منها ان يكون الفقر لا يشار الى ردها الى التبع باحد تقريراته الشهيرة والثانية
الى التلزم وتقريره ان الارض بين اجزاء النظام الجبل المتظم المتشقق كمدى السماء والارض مثلا على ما اقتضته القوانين الحكيمة
لا يمكن الا بالاستناد الى فاعل واحد يضع الجميع بحكمة وقد لا التلزم بين شيئين لا يتبع الا بعلية احدهما والاخر ومعلوم
لعله واحدة موجبة تلزم قد دخلت الامر ومنه النظام والثالثة يكون الزام على الحجة المشتركة القائلان بالهين بحسين
متباينين المكان كما هو الظاهر من كلام الجوس لغتهم الله ويكون الفرجة محمولة على معناها المتبادر من جسم ميلاء
البعد بينهما بالطلاء الحار واسطح فاصل بينهما التحقق الاثني يترتب من شاء لا طالع على كثرها فليرجع الى الجار ومنها ما قال
امير المؤمنين عليه السلام في معنى التوحيد يوم الجمل في جواب سوال الاعرابي وقد تقدم في مفتح المقدمات مع قليل ما يرتبط به
ومنها ما في التوحيد باسناده عن الفضل بن شاذان قال سئل رجل من الشيعة يا الحسن بن موسى الرضا عليه السلام وانا حاضروفا
له اني اقول ان صانع العالم اثنتان فما الدين على انه واحد فقال قولك انه اثنتان دليل على انه واحد لانك لم تدع الثاني الا بعد
اثباتك للواحد فالواحد مجمع عليه اكثر من واحد فمدح فيه وايضا فيه باسناده عن هشام بن الحكم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
ما الدليل على ان الله واحد قال فقال الدين يوم تمام الصنع كما قال عز وجل لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا وامثالك كثير
وها الان تشيع في ذكر من يخالفها من اهل الملل الفاسدة القابلة بتعدد الهة فمهننا فويل **الفائدة الاولى** في الرد على
التشويخ فانهم زعموا ان صورة العالم حادثه من مادتها قديمة وذلك ان العالم واحد لا اجل متراج النور بالظلمة ولان
الامتراج اول واخر واما النور الظلمة فهما الساجدان بل هما قد يمان ويرى عليه ان الضوء عرض لان الاجسام المستندة والظلمة
متشاركة في الجسم ومتباينة في الضوء والظلمة وما به الاشتراك غير ما لا يميز والجمية مغارة للضوء والظلمة لان الجسم الوا
يصير ضياء بعد ان كان مظلما والتباين التبدل فكونه جسماء غير الهذين الوصفين ولانه اذا كانت الشمس حادثة كوة
حتى صار مستضيئا فاذا سد الكوة صار البيت مظلما ولو كان الضوء جسم البقية والبيت حال سد الكوة دفعه فكان يجب ان
يصير البيت مظلما ولانه لو كان جسماء لا خفاء وان محسوس بالبصر لو كان سائر الجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استنار
والحسوس المشاهد من حال للبصريات ضد ذلك فان المروى كلما كان اكثر استضاء كان اشد انكشافا عند البصر اما القول
بان الحائل انما يستر اذا كان كثيف اما اذا كان مشافلا كما يظهر من ملاحظة حال صفحة البلور والزجاج فانها يزيدا خلفها
ظهور وانكشافا ولذلك يستعين به الطاعن في المسن على قراءة الحقيقة فليس شيء لانه معلوم ان الحسن شغل بالظهور فكما
كثيرا كان انكشافا به موجبا لشد الاستاء من هنا اذا غلظت الصفة جدا اوجب ما تحتها ستر وانما الاستعانة بالقيقة
للعيون الضعيفة لا حياجهما الى جمع الترح الباهر ولانه لو كان جسماء لا يمنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقصر
والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو والسفل ومما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجد
في اللحظة وحركة الضوء من السماء الى ارضها الى سماء الارض مما لا يعقل ومستمسك المخالفين ضعيف جدا ثبت ان الضوء

ان الضوء عرض والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما يشاهد ان يستفهم لانه معلوم بالضرورة ان الاعمال لا يصير اصلا ولا شك
ان حال البصيرة الظلمة كحال الاعم في باب عدم ابصاره شيئا فعمله ان المظلمة ليست شيئا وايضا لو لم يكن كافي لكانت مانعة للحال
في الغار من ابصار من هو في الهواء مضى وخارج الغار كما انما مانعة له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في
الحال المانع من ابصار بين ان يكون يحيط بالرائي او بالممرء او متوسطا بينهما كما تعامل وايضا قد يستدل باننا اذا قدزنا خلقا
عن النور من غير انضيات صفة اخرى اليه لم يكن حاله كحال هذه الظلمة التي تخيلها امر محسوس في الهواء وليس هناك امر
محسوس الا ترى اننا اذا انغمضنا العين كان حالها كما اذا فتحتها في الظلمة الشديدة ولا شك اننا لا نرى في حال الانغمض شيئا ونرى
بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فيتحيل اننا نرى كيفية كلسواد وكذا الحال في تخيلها الظلمة امر محسوس واذا اتفهم لك
فنقول قولهم يقدم النور والظلمة فاسد لانك عرفت فيما سبق ان الاجسام حادثة فالعرض القائم به بالحدث والاولى واما
الظلمة فهي امر عدمي لا شيء يكون مادة لشيء على ان نقول على تقدير تسليم كونها امر اجسام ثبت حدوثها بحدوث الاجسام
ايضا ومن جملة خرافات الثنوية انها زعمت ان لا هاية في النور والظلمة من جميع الجهات الا من جهة التي بها يلقي كل واحد منهما
صلبه فالنور غير متناه الا من جهة تحت والظلمة غير متناهية الا من جهة فوق واحتجوا بانها لو كان العالم متناهما
لكان الواقع على طرفه ونهايته اما يمكنه مديدا الى الخارج او لا يمكنه فان امكنه ذلك لفظ الذي يتبع من الخارج لمقدار دفع اقل من الذي يتبع
ذو اعمى الى الاول والاكثر مقدار فخارج العالم اذن مقدار جسم فان كان ذلك ايضا متناهما عاد الكلام الاول والاخر
المطلوب ان امتنع اخراج اليد فهناك جسم لان عدمه لا يكون مانعا فاذن لا هاية للاجسام والمقادير على كل حال و
بان المحسوس يشهد بان الاجسام النورية صاعدة والمظلمة هابطة ولو كان النور متناهما في جهة فوق لكان يمكنه ان يتصاعد
اكثر مما يتصاعد الا ان ولو امكنه ذلك لفعل لا يتصاعد بطبيعة اذا امكنه ذلك لا بد وان يصعد وكذا في الظلمة يلزم
ان تهبط اكثر من هبوطها الا ان ولو كان كذلك لما كان متلاقين فلما كان متلاقيين محسوسا علمنا انه لم يبق شيء من الجهات
خاليا عنها ودفع بدلا ليل تناهي الاجسام منها اننا لو قدزنا خطا غير متناه ثم قدزنا كوة من مركزها خرج خط يوازي الخط الاول
فاذا دارت حتى صار الخط الموازي مسامتا للخط الاول بعد ان كان موازيا له فلا بد ان يعرض في الخط الاول نقطة هي اول
نقطة المسامطة لكن ذلك في الخط الغير المتناهي فح لانه لا نقطة الا والمسامطة مع ما فوقها حاصل قبل المسامطة معها واذا
كان لا تناهي لا بعد ادنى هذا وكان محالا وبان الواقف على طرف العالم يخرج يد لا يلزم منه وجود مقدار خارج عن العالم
لاننا نسلم ان هناك شيئا يقبل الذراع والذراعين ايضا لا يجوز ان يتعد راجح اليد كما حال ان يكون وجود المكان شرط
لاخراج واما قوله لم اجسام النورية صاعدة بطبيعتها فغير مسلم اما عند الفلاسفة فلا ان الصعود حركة مستقيمة وهي على
الا فلا محال واما عند المسلمين فلا لانه لا شيء من الصفات التي تختلف فيه الاجسام بل هي شيء من الاجسام فلا يكون
الحركة الصاعدة والهابطة واجبة وايضا من زعموا تمام ان النور خير كله والظلمة شر كله وهذا ايضا باطل لان الظلمة تنسب
لغارب المظالمين والضوء يدل عليه والظلمة تدل على النوم والاستراحة والضوء قد يمنع منه وادامة النظر الى الاشياء المشرقة
تفسد البصر والاشياء السوت تجمعها على قولهم باننا نرى في العالم خيرا وشر فلا بد من خير وشر وثبت ان اصل
العالم هو النور والظلمة فوجب ان يكون احد هما خيرا او لا خيرا وشر او لا شر انما افضل من الظلمة فهو اذن خير لذاته والظلمة شرير
لذا تعاود دفع بانه لا يجوز ان يكون خالق الخير هو خالق الشر وبان هذا بناء على اصل فاسد وهو كون
اصل العالم من النور والظلمة وسيبطل ذلك ان شاء الله تعالى ثم اعلم ان الثنوية ثلث فرق الفرق الاول الديبانية اصحابها
الديبانية والثانية المانوية اصحابها المانوية التي ظهرت في زمان سابور بن اردشير وذلك بعد عيسى اخذ دينه بدين المجوسية

من النور المتزج شيء منعقد باطل لا تقدر النيران على استصفائه فعند ذلك تسقط الاجسام العالية وهي الافلاك على الارض
 السائلة وهي الارض وتقوم نار يضطر من تلك الاسفل وهي المسماة بمجهرته ويكون الاضطرار مقدار الف واربعمائة سنة فتخلل
 تلك النار تلك الاجزاء المنعقدة من النور المتزج اجزاء الظلمة التي عجز الشمس والقمر عن استصفائها فما يرتفع الى عالم الانوار
 ويبطل حينئذ ويعود النور كما في الحالة الاولى قبل الامتزاج وكذا في الظلمة والنفوذيل بيان مذهب المرقوبية انهم اثبتوا
 اصلين متضادين احدهما النور والثاني الظلمة واثبتوا اصلا ثالثا وهو المعدل الجامع وهو سبب المزاج فان المتنازعين
 المتضادين لا يمتزجان الا بجامع وقالوا بجامع دون النور في الرتبة وفوق الظلمة وحصل من الامتزاج والاجتماع هذا المعدل
 ومنهم من يقول الامتزاج انما يحصل بين الظلمة والمعدل اذ هو قريب منها فامتزج به ليتطيب ويلين ملاذفة فيقرب النور
 الى العالم المتزج روحا مسحية وهو روح الله وابنه تحنن على المعدل السليم لواقع في شبكة الظلام الرحيم حتى يخلصه من جبال الشياطين
 فمن اتبعه فلم يلامس النساء ولم يقرب الزهومات اقلت ونجا ومن خالفه حذر وهلك قالوا وانما اثبتنا المعدل لان النور الذي
 هو الله تعالى لا ينجس عليه مخالطة الشيطان فان المتضادين يتنافران طبعاً ويتنافران ذماً ونفساً وكيف يجوز اجتماعهما وانما
 فلا بد من معدل يكون منزلة دون النور وفوق الظلام فيقع المزاج معدن فيكون المعدل الذي هو المعدل هو المعدل الذي هو المعدل
 العالم ان ينحصر الخلق اسم من العدد وان يجعل العالم شبكة له ليوقع الغد وفيه ويجعل في ربط وثاق والعقد
 عند هم هو الشيطان وبعضهم يعتقد عدمه وبعضهم حذوثة قال قوم منهم ان البارئ عز وجل استوحش ففكر ففكر
 ردية فتولد منها الشيطان وقال اخرون بل تولد من عفونة ردية قديمة ونزع مو ان الشيطان حارب البارئ سبحانه
 وكان في الظلمة لم يزل بعدد عن سلطان البارئ سبحانه فلم يزل خفت حتى راي النور فوثب وثبة عظيمة فصارع
 سلطان الله تعالى في النور ادخل معه لبلاباً في الشر فبقي الله سبحانه هذه الافلاك والارض والغياب وشبكة له وهو فيها
 محبوس لا يمكنه الرجوع الى سلطانه الاول والظلمة من ابد يضطرب ويترافك الافان على خلق الله سبحانه فمن احياء الله رماه
 الشيطان بلين والكفة فلا يزال كذلك وكل يوم ينقص سلطانه وقوته لان الله تعالى يحتمل له كل يوم ويضعفه ان يذهب
 قوته كلها ويخمد ويصير جادا خامدا هو انما يجمع الله تعالى اهل الاديان فيعذبهم بقدر ما يضطربهم ويضعفهم من طاعة
 الشيطان ويفسد من الاذناس ثم يدخلهم الجنة وهي اكل فيها ولا شرب ولا تمتع ولكلها موضع لذة ومسرر انتمى العلم
 ربحك الله تعالى انه يظهر من كلام الفخر الرازي ان المجوس ليسوا من الشنوية بحسب اصطلاح فانه بعد ذكر الاقسام الثلاثة للشنوية
 عقد وضلا عيصرة لرد مذهب المجوس وبيان مذهبهم كما سئذ ذكره مركباته ويظهر من شرح المواقف ان المجوس قسم من الشنوية
 ولعل مواده انهم من الشنوية بحسب اللغة والله يعلم ثم اعلم ان هذا الزمان على المجوس ذكرها الفخر الرازي منها ان قولهم العالم
 يكون من امتزاج النور والظلمة مع قولهم ان النور لا يفعل الا الخير والظلمة لا يفعل الا الشر يريد عليان انما لهما اما ان يكون خيرا
 او شرا فان كان خيرا كان تاركا له من الازل فان تركه اختيار او ترك الخير شر كان النور شريرا وان تركه عجزا والعجز نقص والنقص
 شرار من الحال وانما ان كان الامتزاج شر اترك النور دفع ذلك الشر ان كان الاختيار وترك دفع الشر شر كان النور شريرا
 وان كان عجزا والعجز نقص فيكون النور ناقصا ومنها ان من قال اننا ظلمة فقايل هذا القول ان كان ظلمة كانت للظلمة صادقة
 فيكون فاعلة للحسن وان كان النور كان النور كاذبا فيكون النور فاعلا للقيم ومنها ان من قال انما كان هذا القول انما
 ان يكون النور والظلمة فان كان هو النور فان كان صادقا كان النور جانيا وان كان كاذبا كان ايضا فاعلا للقيم
 وان كان هو الظلمة فلا بد ان تكون صادقة ومقابلة لها ان كانت قد حبت فيما مضى فاخبارها عن كونها جانية صادقة
 وان لم تكن فاخبارها عن كونها كاذبة في كل الاحوال صادقة فيكون الظلمة فاعلة للصدق ومنها

إن الإنسان إذا كان مركباً من النور والظلمة والنور لا يقدر إلا على الخير والظلمة لا تقدر إلا على الشر فيكون الأمر والنهي والنور والخير والشر عيناً انتهى وقد وردت أحاديثنا على صلوات الله عليهم ما هو كافٍ لرد مرخفاتهم كما ورد في كتابنا الاحتجاج للطبرسي ورحمة الله عليه
عن هشام بن الحكم أنه سأل الزنديق الصادق عليه السلام عن قول من زعم أن الله لم يزل معه طينة مؤدية فلا يستطيع التخليص منها إلا بما ستره بهما وخوله فيها من تلك الطينة خلق الأشياء قال سبحان الله تعالى ما أعجز عما يوصف بالقدرة لا يستطيع التخليص من الطينة أن كانت الطينة حية أزلية فكانت الأحياء قد يمين فامتزجوا بدنياً من أنفسهم ما فكان ذلك كذلك فمن أرجاء الموت والفناء وكانت الطينة ميتة فلا يبقاء للميت مع الأزل القديم والميت لا يحيى من هذه المقالة الدينية أشد الزنادقة قولا وأهمهم مثلاً نظروا في كتب قد صنعتها أو ألقوها وخبرها بالفاظ مرخوفة من غير أصل ثابت لا حجة توجب إثبات ما ادعوا كل ذلك خلافاً على الله وعلى رسوله وتكذيباً بما جاء به عن الله فآمن بعمان الأبدان ظلمة لا راحة ولا نور ولا يعمل الشر والظلمة لا تفعل الخير فلا يجب عليهم أن يلزموا أحد على معصيته ولا يركب حرمته ولا تيان فاحفظوا ذلك على الظلمة غير مستنكرين ذلك فعلها ولا له أن يدعو آيات ولا يمتنع إليه لأن شؤرت والرب لا يتصنع لنفسه ولا يستعيز بغيره ولا يملك من أهل هذه المقالة أن يقول أحسن أساتين الإساءة من فعل الظلمة وذلك فعلها والاحسان من النور لا يقول النور لنفسه أحسن بل يحسن وليس هذا ثالث فكانت الظلمة على قياس قولهم حكم فعلاً واقفون تدبيراً وعزراً كانوا من النور لا الإبدان بحكمة فمن صور هذا الخلق صورة واحدة على نفوس مختلفة وتمايز في ظاهر من الزهر والثمار والطيور والدواب يجب أن يكون العاشر حيث النور في جسمها ولد ولتهها وأما ما ادعوا بأن العافية سوت يكون للنور فدعوى وينبغي على قياس قولهم أن يكون السور فضل لا بأسير وليس له سلطان فلا فعل ولا تدبير وكان له مع الظلمة تدبير فما هو بأسير بل هو مطلق عزيز فأن لم يكن كذلك وكان أسير الظلمة فإنه يظهر هذا العالم حسن وخير مع فساد وشرف هذا يدل على أن الظلمة تحسن الخير وتفعله كما تحسن الشر وتفعله فإن قالوا محال ذلك فلا نور وميثب ولا ظلمة وبطلت دعواهم ورجع الأمر إلى الله وحده ما سواه باطل وهذه مقالة ماني الزنديق وأصحابه وآمنوا بالنور والظلمة بينهما حكم فلا بد من أن يكون أكبر المثلثة الحكم لأنه لا يحتاج إلى الحكم المخلوق جاهل ومظلوم وهذه المقالة المرقبية والحكاية عنهم تقول قال فما قصه ماني قال المتخصص أخذ بعثره بحوسية فتأبها ببعض النصرة فأخط المثلثين ولم يقبض مذهاً واحداً منها وزعم أن العالم دبر من الأحياء ونور وظلمة وأن النور في حصار الظلمة ملكيناً منه فكان المضاري وقبلته الجوس الخبر قال العلامة المحيية رحمه الله عليه في توضيح هذا الخبر أنه يظهر من كلامه عليه السلام أن الدنيا بانيه قالوا يقدم الطينة أي الظلمة ويجدوث الامتزاج ويحتمل أن يكون إشارة إلى ما نسبته شهرستان إلى الزواني حيث قال زعم بعضهم أنه كان يزل مع الله شيء ردي ما فخره ردياً وما عفونة زردية وذلك مصدر الشيطان وزعموا أن الدنيا كانت سليمة من الشر والافات وكان أهلها في خير محض ونعيم خالص فلما حدث أهر من حدث الشرور والافات والفتن وكان مغفل من السوء قال حق جزو السماء وصعدت في قول قد علم أن الشؤنية كلها صالحة فلو أن بقدم النور والظلمة وأيدى عرفت أن مذهب بعض البصانية أنه لا يمكن للنور والتخلص من الظلمة إلا بالامتزاج ثم قال رحمه الله تعالى عليه السلام استدلال على بطلان مذاهبهم بوجهين الأول أن قولكم أنه تعالى كان لم يزل متادياً من تلك الطينة ولم يستطيع التخليص منها يستلزم عجزه تعالى والعجز نقص يحكم العقل ببراءة صانع مثل هذا النظام عنه وإيضاً يوجب الاحتياج إلى من يرفع ويدفع ذلك عنه وهو سبب في وجوب الوجود تدبيراً قام البرهان على انقضاء الصانع تعالى به انتهى أقول وإيضاً يلزم الجهل على الله تعالى فإنه لم يعرف أن الامتزاج يوجب العوج ومنزلة المنادي وقد قام البرهان على أنه تعالى عالم بجميع الأشياء ثم قال والثاني لا يخلو آما أن يكون تلك الطينة الأزلية حية علة قادرة فيكون كل منهما العا والواجب الذات لما قد ثبت بالعقل والنقل أن الممكن لا يكون قد يما إذا حصل العالم من امتزاجهما فلا يجوز على شيء من أجزاء العالم الموت

والفناء إذ انتفاء المركب انما يكون بانتفاء احد اجزائه والحيز ان هذا قد يمان ويحتمل ان يكون هذا الزمان عليهم حيث انبتوا
الظلمة وجعلوها ميتة جاهلة عاجزة جاد الينسبوا اليها الموت الفناء زعموا منهم ان مثل هذه الامور لا تصيد رعي النور والحي
العالم القادر واما ان يكون ميتة اى عدمه للقدر والقدرة والعلم والارادة وهذا محال اذ القدم يستلزم وجود الوجود وهو يستلزم
الاتصاف بالعلم والقدرة وسائر الكمالات واليه اشار عليه السلام بقوله فلا يبقاء للميت مع ازل في القديم ثم ابطال عليه السلام
ذلك بوجه اخر وهو انهم يشبون خلق الموديات كالحيات والعقارب السباع والظلمة ولو كانت ميتة لا يجوز نسبة خلقها اليها
اذا العقل يحكم بها هذا انه يجب ان يكون الصانع اشرف المصنوعات من جميع الجهات وكيف يفيض الحيوة والعلم والقدرة
من لم يكن له خط من انما اقول فخرى الكلام بتقرير اخر انه لو كانت الطينة حية اذلية لزم ان تكون تلك الطينة ايضا الهما
لان الحي القديم لا يكون الا الهما بخلاف ما لو كان ميتا فان الميت لا يصلح ان يكون الهما واذ لزم كونه الها فمع ان نقد حاله
باطل بدليل التمايز وغيره كما عرفت يلزم قبحه اخرى اجملة لزوما وهو عدم جواز الموت على احد لان كل شئ في العالم فهو على
هذا المذهب عبارة عن اثنين والاله لا يقبل عدم البتة وايضا قد تقر بان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وايضا يلزم على من
كوشا حية خلاف ما هو المقرر عندهم من انما ميتة جملة وكانت تلك الطينة ميتة فانية فلا يبقاء للفانية مع الباقي فباطل
قولهم يقدم الطينة مع قدم الله تعالى وايضا الميت لا يوجد لاحياء ولا شك ان الحيات والعقارب السباع من الاحياء فقولهم
باستنادها الى الطينة ايضا يكون باطلا ثم قال مولانا الحبيب رحمه الله تعالى واما الماتون فيظنهم كلاما عليه السلام في تقرير ذلك
غير ما مر من نقل النقادين لمذهبهم ولا عبرة بنقلهم فانهم كثيرا ما ينسبون اشياء الى جماعة من الشيعة وغيرهم مما قد يعلم خلافها
مع انه يحتمل ان يكون كلامهم موزوعا علم عليه السلام ان من دهم بالنور الروح والظلمة محبذ النور هو الرب تعالى ويؤيد انه كان
بني نبيك ومذهب نصارى في المسيح قريب من ذلك وتقول وهذا الحسن مما قال بعض العلماء ان حقيقة الشنوية
ترجع الى كلامين عند فلاسفة اقدمهما ان يكون مرادهم بالنور وظلمة ما يسميه الفلاسفة الهوى والصورة فالتصميم
عندهم مركب من كماله وشوقه عبرت عن الصورة بالنور وعن الهوى بالظلمة فبانها ان كل ممكن لذاته موجودا لغيره
والامكان طبيعة عدمية فغير واعنه بالظلمة وعن الوجود بالنور ثم قال رحمه الله عليه ويحتمل ان يكون ما ذكره عليه السلام
مذهبا لجماعة من قدماءهم ثم غيرت الى ما نقل عنهم وكذا كون النور اسير الظلمة ويحتمل ان يكون كناية عن عدم استقلاله
في تدبيره ومعارضة اهل من له في كثير مما يريد وقد استدل عليه السلام على بطلان مذهبهم بوجوه الاول ان لا يكون الناس
قادرين على ترك الشر والساوى والمعاصي لانهم من فعل الحسد الذي هو الظلمة ولا يتأتى منه الخير فلا يستحق احد الملائكة
على الشر لكونه مجبورا وقد تراهم يلومون الناس على الشرور والمساوى فهذا دليل على بطلان مذهبهم الثاني انهم يستحقون
النصرع او ارب تعادى وعبادته والاستعانة به واما الملائكة الاعمال فعل الروح الذي هو الرب بزعمهم فكيف يعبدونهم
ويستعينون بنفسه ويتضرعون اليها ويتسعين منها وان قالوا انه يتضرع الى الظلمة فكيف يليق بالرب ان يستعين بغيره الثالث
انه يلزم من لا يجوز ان يقول احد احد حسنت ولا اساءت وهذا باطل تفاؤلا وبديهة واما بيان الملازمة فلان الحاكم بذلك
اما النور والظلمة او المفضل انه لا شئ غيرهما وكلاهما باطلان اما الاول فلان الظاهر من هذا الكلام المغايرة بين
الملاح والممدوح ومفروض اتحادهما ويحتمل ان يكون هذا مبتدأ على ما يحكم به العقل بدعيه للفائز بين الاشخاص مع انهم
يقولون بان ارواح جميع الخلق شخص واحد هو النور وهو الرب تعالى وهذا قريب من الحق التي قالت به الصوفية واما الثاني
فلان الظلمة فعلها الاساءة وقد حاسته فكيف تحكم بقبولها ويمكن تقرير الملازمة بوجه اخر بان يقال ظاهر ان التحسين
والتشنيع من فعل النور ولا يتصور شئ منهما لان الخاطبة اساءت هو الظلمة وهو مجبور على فعل البقيع برغمهم

فلا يستحق اللوم وهو المراد بقوله عليه السلام وذلك فعلها والمخاطب في احسنت هو التوراة
لان الحسن فعله فليقصد المادح والمدوح **الرابع** انهم يحكمون بان النور هو الرب تعالى
على هذا ان يكون اقوى واحكم واقن من الظلمة التي هي مخلوقة فليزعم عيسى قولهم الفاسدة عكس ذلك لان لا بد ان عندهم من
فعل الظلمة ولا يحكم بقدره الرب وطه وحكمته الا بما يشاهد من تلك الايدي المختلفة والاشكال الثمار والطبوع والآثار لا تشاهد مما
يقولون من الارواح شيئا فليزعم عيسى ان يكون الظلمة انما قادرا حكيم عليه افقوله عليه السلام من صور مبتدأ وقوله يجب
ان يكون العاكسة وقوله كل شيء معطوف على قوله هذا الخلق الخامس قولهم بان النور حجب الظلمة ينافي القول برؤية لان
كونه محجوبا يستلزم عجزه ونقصه وكل منهما ينافي برؤية كما مر وما ادعوا من انهم في القيمة نفايا النور عليها فمع انه لا ينفع في دفع الفشا
فهو دعوى غير صحيحة وايضا يلزم ان لا يكون للنور فعل كما سير وان قالوا بان الارض ايضا فعلا من الخلق والتميز ليس باسيرا بالعقل
يحكم بان الخلق المدبر لابد من ان يكون عزيزا مبدعا قادرا قاهرا على كل من سواه فلما ثبت على قياس قولهم انه اسير فلزم عيسى ما قبلناه
ان يكون ما في العالم من الاشياء والخير ايضا من فعل الظلمة فان حكموا باستحالة ذلك كونه الخير من لظلمة فقد بطل اصل كلامهم وهو
بتوزيع الخلق ثبت ما قلناه ان الرب تعالى واحد لا يشركه ولا يضاهيه في ملكه لحد واما مذهب البروقية فقد بين بطلانه بان القول
بالحكم ينكف القول برؤية النور لا الحكم يكون قاهرا والنور موقوف وبداية العقل حاكمه بطلان كون الرب مقهورا وايضا يلزم ان
يكون الحكم اعلم بالحكم من النور لان حكمته ان تدب والفروقة قاضية بان الرب الخالق لمثل هذا الخلق المدبر بهذا النظام لا يكون جاهلا
انهم كلام مولانا المجلس رحمه الله عليه ولا يخفى عليك ان كلام تلك الوجوه المستفادة من كلام المعصوم عليه السلام كاد في ابطال
مذهب المانوية على حسب ما نقل عنهم الناقلون ايضا غير الوجه الرابع فلا تظن ان ابطال مذهب المانوية بهذا الوجه الخمسة منصرف في تقدير
كون مذهبهم على طبق تفسير المعصوم عليه السلام وايضا في الاحتجاج باسناده في حديث طويل ان النبي صلى الله عليه واله لاجتمع على
الثنوية الذين قالوا النور والظلمة هما المدبران فقال صلى الله عليه واله انتم ما دعاكم وما قلتموه من هذا قالوا وجدنا العالم صنفين
خير اشر او وجدنا الخير ضد الشر فانكنا ان يكون فاعل واحد يفعل الخير والشر بل كل واحد منهما فاعل الاستدلال
الخلق محال ان يخلق كما ان النار محال ان يبرد فثبتنا كذلك صانعين قديمين عظماء ونورا فقال صلى الله عليه واله انتم قد وجدتم
سوادا وبياضا وحمرة وصفرة وخضرة وزرقة فكل واحد ضد سلب لا استحالة اجتماع اثنين متضادين محال واحد كما ان الحر والبرودة
لاستحالة اجتماعهما في محل واحد قالوا نعم قال صلى الله عليه واله فلا اثبتتم بعد ذلك لو صانع واحد بما يكون فاعل كل ضد من هذا
الا لو ان غير فاعل للضد الاخر فسكوتوا ثم قال صلى الله عليه واله وكيف خلق هذا النور والظلمة وهذا من طبعه والعود وهذا من طبعه
الارثيم ان رجلا اخذ شرا فامشى اليه والاخر غريبا كان يجوز ان يلتقي ما دام سائران على وجوههما قالوا لا فقال صلى الله عليه واله فوجب ان
لا يخلق النور والظلمة لانهما كل واحد منهما في غير جهة الاخر فكيف حدث هذا العالم من امر واحد محال ان يخرج بل هما امران جديان
مخلوقان فقالوا استنتظنا في امورنا الخ وهذا الحديث قد تفرقا مبعوثا ايضا اذ ذكره نظرا الى تفسر رجوع الناظرين الى ما مضى
الفائدة الثانية في تحقيق مذهب الجوس ما يروى عليه واما ذكر هذا المذهب عن ذكر مذهب الثنوية لما
سيظهر انهم لا يقولون بالنور والظلمة فاعلم انه قال الفخر الرازي ان الجوس اثبتوا للعالم صانعا غير جسم ولا جسماني عالما
قادر حكيم او زهوه عن خلق الجمل والاله والمرض وجميع انواع الشرور وسبق ذانا فاجابوا عن ذلك اسناد هذه الشرور
الى الشيطان واختلفوا في كون جسم او في كونه حادثا فالقولون على انه قد يبر وليس بجسم ولا جسماني والاكثر ان على انه محدث
جسم وزعموا ان سبب حدوثه انه عرض ليزدان في بعض الاوقات فكيف يكون حادثا لو كان في ملكه من يات عنى فهو
الشيطان عن هذه الفكرة انه حارب بعسكرة يزدان وعسكرة وصفة تلك المحاورة المذكورة في كتب المتكلمين في علم الجوس

تمت الفائدة الثانية في تحقيق مذهب الجوس

في جواب سوال سائل سألته اخبرني عن الرب تبارك وتعالى له اسماء وصفات في كتابه واسماؤه وصفاته هي هو فقال ابو جعفر عليه السلام
ان هذا الكلام وجهين ان كنت تقول هي هو اي الله ذو عدد وكثرة فتعالى الله عن ذلك وان كنت تقول هذه الصفات والاسماء
لم تزل فان لم تزل يحتمل معنيين فان قلت لم تزل عندنا في علم وهو مستقيم فنعلم وان كنت تقول لم تزل بصورها وحججها وتقطع
حروفها فبعضها الله ان يكون معه شيء غير بل كان الله ولا خلق ثم خلقها الخ وما هو ايضا فيه باسناده عن داود الرقي قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل وكان عرشه على الماء فقال ما يقولون قلت يقولون ان العرش كان على الماء والرب
فوقه فقال كذبوا من زعم هذا فقد صير الله محمولا ووصفه بصفة المخلوق ولزمه ان الشيء الذي يحمله اقوى منه قلت بئس
جعلت ذلك فقال ان الله حمل دينه وعلم الماء قبل ان يكون سماء او ارض او جن او انس او شمس او قمر الحديث وايضا يد عليه
ما في التوحيد باسناده من قول الرضا عليه السلام قال سالت فافهم اما الواحد فلم يزل واحدا كما كنا الاشياء معه بلاحد ودولة اعراض
ولا يزال كذلك ثم خلق خلقا مبتدعا مختلفا باعراض وحدود الحديث وايضا فيه عن قوله عليه السلام ان الله للمبدء الواحد ككائن
الاول لم يزل واحدا لا شيء معه فرد الاثاني معه لا معلوما ولا مجهولا ولا محكما ولا متشابها ولا مذكورا ولا منسيا ولا شيئا
يقع عليه اسم شيء من الاشياء غير الحديث وايضا فيه باسناده قال ابو عبد الله عليه السلام خلق الله المشية قبل الاشياء ثم خلق
الاشياء بالمشية وايضا فيه باسناده قال سئل المأمون الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل وهو الذي خلق السموات
والارض في ستة ايام ثم كان عرشه على الماء ليسلككم ليكم احسن عملا فقال ان الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء والملائكة
قبل خلق السموات والارض وكانت الملائكة تستدل بانفسها وبالعرش والماء على الله عز وجل ثم جعل عرشه على الماء ليظهر
بذلك قدر تسملائكة فيعلموا انه على كل شيء قدير ثم رفع العرش بقدرته ونقله فجعله فوق السموات السبع وخلق السموات
والارض في ستة ايام وهو مستول على عرشه وكان قادرا على ان يخلقها في طرفه غير ولكن عز وجل خلقها في ستة ايام ليظهر
بذلك ما يخلق من ما يشاء بعد شيء ويستدل بحديث علي الله تعالى في ذكره مرة بعد مرة الحديث وايضا فيه باسناده عن جميع
بن عمر قال قال ابا عبد الله عليه السلام اي شيء الله اكبر منه فقلت الله اكبر من كل شيء فقال وكان ثم شيء فيكون اكبر منه
فقلت في هو قال الله اكبر من ان يوصف امثال ذلك كثيرة ولا يخفى ذلك الا الفلاسفة القائلون بالعقول المجردة لقد
وه فلاك وحركاتها والزمان العارض لها ونحو ذلك والشيئ القائلون بالنور والظلمة وبقدورها كما عرفت والنصارى القائلون بالثلاثة
الطبايعية القائلة ان الاجسام الزلية وهي متحركة لذاتها لا تتفق في حركاتها ان تصادمت فحصل من تصادمها هذا
العالم اما القبايلية فيحالفهم لنا وذلك ابواب غير معلوم قال الفخر الرازي وانا لم اعرف كيفية قولهم في باري تعالى انه موجب للثبات
والفاعل بالاختيار لاني ما طالعتهما بامعتمد من كتبهم فان اعتقدوا فيه كونه موجبا فيحيث يكون منزههم عن مذهب
الفلاسفة وان اعتقدوا انه تعالى فاعل بالاختيار لكنه تعالى فوضد بغير هذا العالم فلاك والكواكب فيحيث يظهر
الفرق انهم نعم هم يخالفوننا من حيث قولهم ان الافلاك الحياء ناطقة وهي المديرة للعالم السفلي وهي الحادثة للامور الحادثة
فينا ويجب علينا عاداتها **تنبيه** فاعلم ان الفلاسفة لما قالوا بكون الوجود تعالى فاعلا بالاختيار وبعد امكان
صدور ما فوق الواحد عن الواحد الحقيقة واستدلوا عليه بوجوه ركيكة كما عرفت في بحث اثبات قدرته تعالى وما يتوجه عليها
استدلوا على وجود العقول المجردة بوجوه **الاول** ان الممكن اما ان يكون موجودا في محل مستغن في وجوده عما يحل
فيه واما ان لا يكون كذلك فالاول هو العرض والثاني هو الجوهر وهو لا يتخلوا اما ان يكون موجودا في محل وهو الصورة او
لا يكون وهو لا يتخلوا اما ان يكون وهو لا يتخلوا اما ان يكون موجودا مكملا لمجهول والصورة والمعلوم
هو الجسم وان كان غير محتمل لا نظر في التقسيم العقلية اما ان يكون وهو لا يتخلوا اما ان يكون متعلقا بالجسم بغيره نفس

فانما هو العقل المجرد الذي لا يتخلوا

الوجود

اولا يكون وهو العقل فاما ان كان ما جوهرا وعرض والجواهر خمسة هي القوى والصور والجمم والنفس والعقل واذا عرفت ذلك فالقادر
منه يستحيل ان يكون هو العرض لاستلزام افتقار الجواهر الى المعرض وهذا باطل بالضرورة وهكذا الهيولى لان حقيقة ما استعمل
محض وقابلية تجتهد والحقيقة القابلة لا تكون ماثرة في شيء روا ايضا الهيولى محتاجة الى الصورة فلو احتاجت الصورة ايضا اليها
لزم الدور ولا يجوز ان يكون الصادق الاول هو الصورة الجسمانية لانهما محتاجة في وجودها الى الهيولى فلو كانت ماثرة فيها لزم
استغناء ما عنها وايضا لا يجوز ان يكون هو الجسم لانه مركب من الهيولى والصورة التاثيرية فخرج التاثير في الاجزاء وايضا لا يجوز
ان يكون الصادق الاول هو النفس لان النفس هي التي تفعل بواسطة الجسم فكيف يكون ماثرة فيه مع افتقارها الى التاثير اليه
فلم يبق الا ان يكون الصادق الاول عن الواجب تعالى هو العقل ويصدق منه الكثرة لتعدد الجهات فيه فمن جهة اشرف الجهات
اعنى الوجوب بالغير يصدر العقل الثاني وبالجبهة الاخرى الفلك الاول وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل عقل الى ان
ينتهي الى العقل الفعال الذي هو مدبر ما تحت كرة القمر ويرد عليه امور منها ان القابل بليته نسبة بين القابل والمقبول فلا
ان يكون حقيقة القابل غير القابلية لم لا يجوز ان يكون الهيولى عللة للصورة والنفس والعقل سلبا لكن لا يجوز ان يكون حال
الصادق منها حال وانما الذاتية المستندة اليها ومنها انه يجوز ان يكون الصادق الاول هو الصورة وبواسطة ما ومن حيث
ايجادها اوجد الواجب تعالى الهيولى وايضا هذا لازم عليكم بالضرورة لانكم تقولون ان الصورة شريكه لعللة الهيولى وايضا
الامر على تقدير ثبوتها كذلك فان كانت تلك العلوية بواسطة الهيولى لم تقدم الشيء على نفسه ومنها انه يجوز ان يكون هو الجسم
لانه لم يثبت تركيبه من الهيولى والصورة ذلك مقدور ومنها انه يجوز ان يكون هو النفس وبواسطة ما كان الواجب تعالى محلا
لشيء اخر ومنها ان يهذه الدلائل على مقدمتها فاسد معنى امتناع صدور ما فوق الواحد عن الواحد وقد عرفت انها غير تامه
ومنها انه لو كان جهة الامكان الذاتي والوجوب بالغير امثاله كافية لصدور المتعدد عن الواحد فلم لا يكون حيثية كونه
تعالى عالما وحيثية كونه قادرا وهكذا واجبا وقديما ونحو ذلك كافية لصدور متعدد عن الواحد فلو كان كذلك لكانت الامور المتزايدة
ليس ادون مرتبة عن الامكان الذي هو سلبى محض ثم اعلم ان ههنا الزمات على الفلاسفة الاول ان الكثرة الحاصلة في العقل
الاول اما خارجة عن ذاته او داخلية على الثاني يلزم صدور الكثير عن الواجب تعالى وعلى الاول اما مستندة الى ذات الباري تعالى
فلزم المحذور المستور واما مستندة الى ذات العقل الاول وهذا ايضا باطل لان الفلك التاسع والعقل الثاني انما صدر
من قبل المحتمل وليس للعقل عند جهة ثالثة حتى يقال ان تلك الكثرة الخارجة مستندة اليها والثاني ان الامكان جهة
فكيف يصدر من جهة واحد فذلك مركب من الهيولى والصورة الجسمانية والفلكية وله مقدار مخصوص وان مخصوص ونحو ذلك ومنها ان
عندكم الجوهري مقول على ما تحت قول الحب على الانواع والعقل جوهر فيكون نوعا فيكون مركبا منه ومن الفصل فصدوره صدور
الكثير عن الواحد واحد وامثال ذلك كثيرة والوجه الثاني الدال على وجود العقل هو الفلك المتحركة دائما ولا يجوز ان يكون هذه الحركة
من قبل جسم الفلك لا شريك الجسمانية بل الفلكية وغيره فينبغي ان يكون جميع انواع الاجسام متحركة بالحركة التي مثل حركة الافلاك
وايضا لا يجوز ان يكون محرك الفلك قوة مودعة فيه لتناهيها وعدم تنزهه حركة الفلك فلا يقوى على افعال غير متناهية وانما قلنا ان
القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لان القوى الجسمانية لا بد ان يكون سبانية في الجسم والجسم منقسم ابدان بالقوى الجسمانية
منفصلة فبعضها ان قوى على ما قوى لكل كان الجزء مساويا لكل وهو محال وان لم يقو كان قوه البعض لا محالة فل من قوا الكل
فاذا ابتدأت القوة مع جبرها بالتعريك فلا بد ان ينته فكل الجزء بحيث لا يقوى بعد ذلك على التعريك والافلاك يظهر التفاوت بين
الجزء والكل واذا ثبت تناسل القوة الجبرية ثبت تناسل قوا الكل ايضا لان انما ابد على الجزء المفرغ ايضا جزء فاذا نعتين ان يكون المحرك
غير الفلك وقوته لا يجوز ان يكون هو الواجب تعالى مستناع صدور الكثرة عنه فحين ان يكون هنا موجودات غير جسم وجسمانية

العقل الثاني

هي العقول ويرد عليه امور **الاول** انك انما حركت الفلك دائمة لا ذك وعشرا لا جسم كلها حادثة فلا يكون الحركة العارضة لها غير متناهية وانما برهان التعليل وفيد يبطال لانها **الثاني** انك لا يجوز ان يكون الحرك هو الصورة النوعية الفلكية ولا يزم فيه الحد وعدم اشراك غير الفلك من الاجسام فيها **والثالث** انه يحتمل ان يكون الحرك الصورة المجمية بشرط كونها حالة في الهيكل الفلكية الخالف انطوي جميع الاجسام **والرابع** انه يجوز ان يكون الحرك هو القوة لان عدم تناسل الحرك بل كل كجاءت ووجوب بداية القوة في اجزاء الجسم منوع مما هو شاهد في اكثر قواها وايضا لا يجوز ان يكون التناق بين قوة الجرم والكل بحسب لغيره والبطون في حركه فذلك لقوابت وذلك **الخامس** انه يجوز ان يكون الحرك هو الواجب تعالى لانه قادر مطلق والمعدن القابلة بامتناع صدور المتعدد عن الواحد ساقط عن محل اعتبار **والسادس** الدال على وجوب العقول قد سبق في محنت القد في خيل ذكر مذهب الصابئين مع ما جرى عليه ذكره تبيين ابطال مذهب النصارى بطلان قولهم جو العقول القديمة باطهار بطلان ادلتهم واثبات كون الواجب تعالى فاعلا بالاختيار وهكذا طهرت جميع اجسام والحقا انما بل حشوج جميع العالم بالعقل والنقل وهكذا طهرت مذهب الثنوية في شرح ما يتعلق بالقدم في مذهب النصارى فنقول قد اشتهر بين المتكلمين ان النصارى يقولون ان الله تعالى لحد بالجوهرية وثلاثة بالاقنومية اما قولهم بالجوهريه في اللفظ لانه اشتهر من مذهبهم ان الله تعالى ليس متغيرا ولا متحركا عن المكان الجوهري اما الاقنوم فلم يحصل معناه ولذا تحتفظ الناس في معرفته مرادهم والاحوال المعقولة خمسة **الاول** ان يكون بعض الاقنوم عين الذات وبعضها غيرها وهذا هو الذي يحكى عن بعضهم ان اقنوم كلب هو نفس الذات اي نفس البار تعالى هو نفس الله **والثاني** العا ذوات قائمها بنفسها **والثالث** انها من قبيل الاحوال كما قال ابو هاشم **والرابع** انه من قبيل السلق والاما قال علي بن ابي الفلاس **الخامس** انها من قبيل صفات موجودة قائم بذاته تعالى كما قالت بها الاشاعرة **والسادس** قال الفخر الرازي الاشبه عندى ان مراد النصارى بالاقنوم الاحوال التي يشتملها ابو هاشم بيانه هو ان الاحوال عند ابى هاشم لا يوصف وحدها بالتعدد والوحدة ولا بالعلولية ولا بالجوهريه بل بالذات على الاحوال توصف بالتعدد مرة بالوحدة ولا اتحادا اخر والنصارى انما ينعون من وصف الاقنوم وحدها بالتعدد بل يقولون للذات في نفسها واحدة وهي مع الاقنوم ثلثة اي الذات اذا اخذت مع اقنوم الوجود اي مع صفات الوجود فهي واحدة واذا اخذت مع اقنوم العلية اي مع صفات العلية فهي شئ اخر كان احدا للجمعين مغاير للجمعين الاخر في الاعتبار وكذا القول في اقنوم الحيوة والحاصل ان الذات واحد والاقنوم لا متعدد اصلا واما الذات بالاقنوم ثلثة فظهر بما بينا ان الشرايط التي في مذهبهم من وحدة الذات والامتناع من تعدد الاقنوم والقول بان الذات بالاقنوم ثلثة حاصله من مذهب هاشم واما الصفات فانهم لا ينعون من تعدد الصفات وذلك لا يلازم امتناع النصارى من تعدد الاقنوم انتهى اقول الاظهر عندى ان مذهب النصارى اشد مناسبتا لمذهب الاشاعرة لان النصارى يقولون بوجود الاقنوم في الخارج بدليل انتقال العلم الى المسيح عليه السلام والاشاعرة ايضا يقولون بوجود الصفات الزائدة على الذات والاشاعرة يستترن عن القول بتعدد القدر ماء باصطلاحهم على ان الصفات كاهو ولا غير والنصارى ايضا لا يجوز ان اطلاق التعدد على الاقنوم تستر عن شئ من هذا القول نعم يمكن الفرق بين مذهب النصارى انما يقولون بزيادة اقنومين والاشاعرة يقولون بالتسعة فظهر ولا ح ان النصارى ان كثر ويقولهم ثلثة فالاشاعرة اليق واحدا بل لا و قد انطو الله تعالى هذا الفخر الرازي بالتحجيث قال في موضع ان النصارى كفروا بانهم اثبتوا ثلثة قد ماء واصحابنا قد اثبتوا تسعة سلمنا ان مذهبهم اقرب من مذهب هاشم لكن نقول لما ثبت انهم كفروا بقولهم ثلثة مع انهم لا يقولون بوجود الاقنومين في الخارج كما قلت فويل ثم ويل عليك وعلى صاحبك حيث يقولون بوجود القدر ماء التسعة الموجودين واذا عرفت ذلك فنقول مذهبهم علمي فقد يركن حيث لا يقولون بعينية الاقنوم ثلثة للذات باطل بما يبطال كل من يقول بوجود القدر ماء لا اخر

منه

تبيين ابطال مذهب النصارى

عجم الاجسام ومصنوع الصور وخالق الاعراض الجواهر رب كل شيء ومالكه وجاعله ومحدثه وفيه باسناده عن الصادق عليه السلام
 وكلما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله عز وجل فهو مخلوق والله خالق كل شيء وهكذا باسناده عن محمد بن ابي عمير هو خالق الاشياء لا حاجة
 وايضا قال في خلق الاشياء من غير حجة وايضا في عن ابي جعفر عليه السلام في خلق الله تعالى العالمين وايضا في باسناده
 انه قال المير المؤمنين عليه السلام ان معنى اسم هذا ان لا اله الا الله ان لا اله الا الله واشهد ان سكان السموات وسكان الارضين وما
 فيهن من الملائكة والناس اجمعين وما فيهن من الجبال والاشجار والذواب والحوش وكل رطب ويابس بل في اسم هذا ان لا خالق الا الله
 ولا رافع ولا معبق ولا صار ولا نافع ولا قابض ولا باسط ولا محبط ولا مانع ولا دافع ولا ناصح ولا كافي ولا شافي ولا مقدم ولا مؤخر
 الا الله له الخلق والامر ببدء الخلق تبارك الله رب العالمين وايضا في باسناده عن الصادق عليه السلام فلما راي ان الخلق منتظم والفلك جاريا
 والتدبير واحد واخلاق الليل والنهار والشمس والقمر على صفة الامر بالتدبير يتلافى الامر على ان التدبير واحد وايضا في
 باسناده عن هشام بن الحكم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما الدليل على ان الله واحد قال انصال التدبير وقام الصنع كما قال
 عز وجل لو كان فيما اهل السموات والارض من الهة الا الله لفسدتا وايضا في باسناده عن مروان بن مسلم قال دخل ابي عبد الله عليه السلام
 فقال ليس ترعوم ان الله خالق كل شيء فقال ابو عبد الله عليه السلام بل الحديث وايضا في عن علي بن ابي حمزة قال قال ابو عبد الله عليه السلام
 خالق كل شيء عوايضا في باسناده قال سال المأمون ابا محمد الرضا عليه السلام عن قول الله عز وجل هو الذي خلق السموات والارض في
 ستة ايام ثم كان عرشه على الماء فلو كان كما قيل من عباد فقال الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السموات
 والارض وكانت الملائكة تستدل بانفسها وبالعرش والماء على الله عز وجل ثم جعل عرشه على الماء ليظهر بذلك ان الله لا يملكه شيء
 انه على كل شيء قدير الحديث وايضا في باسناده قال المير المؤمنين عليه السلام لم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا فذلك لظن
 الذين كفروا بالحديث وايضا في المطلق على حسن الوجوه ما ورد عن الصادق عليه السلام في الحديث السند في المفضل السمت
 بالاهلية قلنا ان هذا ناصب لك دليلا تعرف به وانعم هذه الادوية والدال على هذه العقاقير المختلفة في الجسد
 واضع العروق التي يخذل فيها الدواء والاداء والطبيب قال قلت ذلك لم اجد بك ما من الانقياد الى ذلك قلت فليخبر عن رجل انشا حجة
 عظيمه وبني عليها حائطا وثيقا ثم غرس فيها الاشجار والثمار واليرابيع والبقوا فتعاهد سقيمها وترتيبها ووقاها ما يضرها
 حتى لا يخنق عليه موضع كل صنف منها فاذا ادركت اشجارها وانضجت ثمارها واكثرت بقورها ذهبت اليه فسالته ان يطعمك لونه
 من الثمار والبقول سميت له اتره كان قادرا على ان ينطلق فاصبر استمر الى ارجح ولا يعود الى شجرة ثم مر بالشجرة والبقول حتى ياتي
 الشجرة التي سالت ان ياتيها فبشرها والبقول التي طلبتها حيث كانت من ادنى الحد يقة او اقصىها فياتيها بها قال نعم قلت افريت
 لو قال صاحب الحد يقة حيث سالته الثمرة ادخل الحد يقة فخذ حلقك فاني لا اقدر على ذلك هل كنت نقدر ان ينطلق فاصد الا
 تلخذ عينا وشما لا حتى تهوى الى الشجرة فتجتنى منها قال وكيف اقدر على ذلك ولا علم لي في اي موضع الحد يقة هي قلت فليس تعلم انك
 لم تكن لتصير ما دون ان تجتم عليها كبتعسف وجولان في جميع الحد يقة حتى تستدل عليها ببعض حواسك بعد ان تصفح فيها من
 شجرة شجرة وثمره ثمره حتى تسقط على الشجرة التي نطلب بعض حواسك ان تاتيها لم ترها انصرفت قال وكيف اقدر على ذلك ولا
 اعلم اني غير سمها حيث غرست ولا منبتها حيث نبتت ولا ثمرها حيث طلعت قلت فانه ينبغي لك ان يدرك عقلك حيث غرست حواسك
 عاين ذلك ان الذي غرس هذا البستان العظيم في ابي الشرق والمغرب وغرس فيه هذه الاشجار والبقول هو الذي دل
 الحكيم الذي نعمت انه وضع الطب على تلك العقاقير وموضعها في الشرق والمغرب وكك ينبغي لك ان تستدل بعقلك على ان الله
 هو الذي سماها وسمى بلدتها وعرف مواضعها كعرفه صاحب الحد يقة الذي سألته الثمرة وكيف ذلك لا يستقيم ولا ينبغي ان يكون
 الفارس والدال عليها الا الدال على منافعها ومضارها وقرارها ومثاقيلها قال ان هذا كما تقول قلت افريت لو كان خالق الجسد

الاشعري وحينئذ يقال النظر الصادر بايجاد الله تعالى موجب للعلم المنطوق فيه ايجابا عقليا يستحيل ان ينفك عنه لا تبي
والدواعي التي تبعتها على اختيار هذا القول **الاول** انه لو قلنا بعدم عليته بعض الاشياء لبعض وعدم تاثير بعض الامور في
بعض وعدم توقف شيء على شيء بل يكون هذا بمجرد المصاحبة الاتفاقية وجرى العادة لزم منه ما هو عند العقل محال و
سفسطة بيان ذلك ان توقف تحقق الكل على تحقق جزءه ضروري وكذا تحقق العرض على الجوهر فنفس بعض المحققين
عن الخطيب كذا ذروا الشافعي في بعض تعليقاته ان القول بان مذهب الاشعري ان لا شيء من الاشياء يستلزم شيئا اخر وان لا
علية يوجب بين الحادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر ولا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده
بدون الجوهر كوجود كنب دون متحدثته **والثاني** ان تلك الآثار الصادرة عن الاجسام كالاسهال من السقمونيا والسعال من
من القرضل والقلقل والبرودة من الكافور وهكذا اثر الهلاك من السموم القاتلة ونحو ذلك لا يمكن ان يقال انها مجرد عادات
من دون ان يكون حقا هذه الاشياء مقتضية لتلك الآثار اقضاء في الجملة والكان في بعضها اقضاء ناقضا فانه لو كان الا
ك كاجراء العادات الاسهال مع السموم والادوية القاتلة لا يخرج الا عن كذا بالعكس وهكذا اجراء العادات بالهلاك عند كل السموم دور الجوارش والمغويات
المقوية والاقضاء التي يورثها الجسم المحض لو افقر لاختص بالاثار المخصوصة من القوة لاجلها يصدر عنه ذلك كاختصاص تلك السموم بالاقضاء لا يفتقر
القوة اثر لاجلها يختص بالقوة الاولى وحينئذ يلزم افتقار كل قوة الى قوة اخرى لا الى نهاية وذلك محال فاذا
لا بد وان ينتهي الى قوة يكون اختصاصه بعين بها لا لقوة اخرى واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في الدنيا الاولى والجوارش
ان مرادنا اننا هو ان الذات المتصلة سواء كانت بسيطة او مركبة مقتضية بالنظر الى ذاتها بعض الآثار الصادرة
منها فان كان كلامك في البسيط فلا يخرج فيها اصلا وهكذا في المركب كالسقمونيا مثلا لان تركيب السقمونيا من الجسم والصورة
النوعية ليس تركيبا خارجيا بان يكون جسم السقمونيا مجردا عن الصورة موجودة الصورة النوعية حتى يقال له
الحقها المبادي تعالى هذا الجسم المحض ولم يلقها بالجسم الاخر الذي في ضمن الكثرة بل حقيقة الحال ان حقيقة السقمونيا شيء
بسيط في الخارج ينتزع منه امر مشترك بين سائر انواع الاجسام وشيئا به يمتاز عن جميع ما عداه وح لا يصح المطالبة بان لا يجعل الواجب
تعالى السقمونيا السقمونيا لان كونه الشيء نفسه ضروري وتخلل الجبل بين الشيء ونفسه محال وهذا بخلاف القول بمجرد العادة
فان المطالبة بحتمية كماله في الثالث ان ظواهر الايات والاحاديث تتضمن شواهدا تارة الاشياء اليها تقتضي صحة ما ذهبنا
اليه منها قوله تعالى انها ترى بشر كالفقر وايضا وكان من لجهما كافورا وايضا وكان في لجهما محبلا وايضا وما ادراك ما سقر لا يتقبل
وايض مثل قوله تعالى عذاب اليم وايضا ان الماء طعم الماء حلا في الجارية وايضا كذا في الخطف البصارم كلما اضاء لهم مسوا
وايض وان منها لما يهبط من خشية الله وايضا فيعلمون منها ما يفتنون بين المرء وزوجه وايضا وجعل الشمس ضياء والقمر نور
فانه يدل على ان الشمس مخلوقة على الاضاء والقمر على النورية لانه تعالى يخلق الضوء والنور بجرى العادة وايضا قوله تعالى
ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير على انه لو كان الخسوف والحسب خلق الله تعالى مجرد جري العادة لم يكن الا
على عدم تفاوت خلق الرحمن فتأمل وايضا على انما الحيوة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الاموال و
الا ولا كمثل غيث اعجب الكفار نباته ثم يهيج فتركهم عصفرا ثم يكون حطاما وايضا واذا رسلنا عليهم الريح العقيم ما نزل من
شء انت عليه الا جعلته كالمريم ولا تلهمهم فجارة ولا بيع عن ذكر الله وامثال ذلك في الكتاب الجيد كثيرة اما الاخذ
فكثيرة جدا لا يسع الكتاب ذكرها منا قول الرضا عليه السلام في الكافي وما نبئ الا وقد دعا لكل الشجر مباركة عليه
ومدخل جونا الا واخرج كل داء فيه وفيه قال الصادق عليه السلام السوء تنبت اللحم ويشد العظم وايضا قال عليه
سalam شرب السوء ينبت اللحم ويشد العظم ويدبر البشارة وعن ابي الحسن عليه السلام يقول اللحم ينبت اللحم

في حديث طويل عن أبي عبد الله عليه السلام فجمع له أي إبراهيم الخليل استجادوه حتى إذا كان يوم الذي يحرق فيه
 بركته من دود وجوده وقد بني له بناء ليس في الدنيا كيف تأخذ النار ووضعت إبراهيم عليه السلام في منجنيق وقالت الأرض
 يا رب ليس على طهر أحد يعبدك غيري بخير من النار قال الرب إن عاني كفتته فذكر إيان عن محمد بن مروان عن رواه عن أبي جعفر عليه
 السلام أن دعا إبراهيم صلى الله عليه وسلم يومئذ كأي أحد من خلق الله لم يولد ولم يكن له كفوا أحد ثم قال توكلت على الله
 فقال الرب تبارك وتعالى كفتت فقال للنار كوني برداً قال فاضطربت أسنان إبراهيم صلى الله عليه وسلم من البر حتى قال لله عز وجل ولا
 على إبراهيم ولا على طهر شئ عليه السلام فإذا هو محال مع إبراهيم صلى الله عليه وسلم في النار قال عمرو بن دينار عن أبي جعفر عليه
 السلام قال فقال عظيم من عظماءهم أن غرمت على النار أن لا تحرقه فاحذ عنق من النار نحن حتى لحرقه والثاني أنه يجوز أن
 يرفع بقدرته عن جسم إبراهيم الذي حرها كما يفعل بخبر نبهمه ويؤيد هذا الوجه ما في كتاب كمال الدين وتام التمهيد بأسناده عن مفضل
 بن عمر عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال سمعت يقول أتدري ما كان قبيص يوسف عليه السلام قال قلت لا قال إن إبراهيم
 عليه السلام لما أوقدت له النار نزل إليه جبرئيل بالقبض في البسه آية فلم يضره حر ولا برد وفي مجمع البيان عن النبي صلى الله
 عليه وآله إن عمرو بن الخطاب لما التقى إبراهيم في النار نزل إليه جبرئيل بقبض من الجنة وطفقة من الجنة فالبسه القبضة فقل على الطنفة وقد
 يحرقه وأعلم رحمك الله تعالى ثم بعد ما فرغنا من محرق هذا المقام طالعنا كتاب السماء والعالم من البحار طوله الجلس طوله
 وطهر من هنا أن بعض أصحابنا ذهبوا إلى المذهب الذي لا شاعرة من القول بجريان العادة وعدم تأثير شئ في شئ
 بحسب الحقيقة فحاولنا محرق هذا المقام بوجه آخر واجبتنا أن يكون هذا أيضاً من درج في الكتاب فقول قال السيد المرتضى علمه
 العدي في الدرر والغرائب أن الأدمية فليس تؤثر الشمس على الحقيقة في وجوهنا وأبداننا وإنما الله تعالى هو المولى
 لها وفاقها بتوسط حرارة الشمس كما أنه تعالى هو المحرق على الحقيقة فبجارية النار والحاشم لما يشتم الحجر بثقله انتهى أقول
 ثم قال ما يناقض ذلك بحسب ظاهر كلامه حيث قال وحرارة الشمس مسودة للأجسام من جهة معلومة من جهة أخرى كما أن النار
 يحرق الأجسام على وجه معلول وقال الشيخ أبو الفتح محمد بن علي الكراخي غفر الله مرقدة على ما نقل عنه مولانا المجلس فأنكنا
 لها أي للكواكب تأثير كما يقال كان تأثيرها مع تأثير الشمس والقمر في الحقيقة من أفعال الله عز وجل وليس يصح إضفاء
 إليها إلا على وجه التوسع والقبول كما نقول أن النار تبرد الثلج وقطع السيف وشبه الحجر وفي الحقيقة أن النار تحرق بها
 والثلج يربها وقطع بالسيف وشبه الحجر وكذلك قولنا اجتمعت الشمس لأرض ونفعت الزرع وفي الحقيقة أن الله تعالى
 أحرق بها ونفع مما يدل على أن الله تعالى يستعمل شيئاً بشئ قوله عز وجل وهو الذي أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض
 ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه ثم يهيئ فتراه مصفرا وقوله تعالى وهو الذي أرسل الرياح بشري بين يدي رحمته حتى إذا
 أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء وأخرجنا به من كل الثمرات كذلك يخرج الموتى لعلمكم تذكرون
 انتهى ويظهر من كلام العلامة المجلسي أن في تأثيرات الأشياء في الأشياء وقع الاختلاف بين الشيعة حيث قال القول
 بالتأثير الناقص محتمل وجهين الأول تأثيرها بالكيفية لحرارة الشمس وضياءها وسائر الكواكب وتبريد القمر فلا
 سبيل إلى إنكار ذلك لكن الكلام في أنها موثرات أو معدت لتأثير الرب وأنه تعالى يجري العادة بخلاف الحرارة والضوء
 عقيب محاذات الشمس مثلا ولا أكثر على الأخير انتهى ولا يظهر عند التفصيل وهو أن تأثير بعض الأشياء في بعض قد يكون
 بالاستقلال كتأثير النار من الحراق مع اجتماع جميع شرائطه من بقاء النار على النارية ومقارنة الجسم القابل للاحتراق على
 وجه مخصوص وغير ذلك مع ارتفاع الموانع فإن العقل لا يجوز عدم الحراق نعم يمكن جعله بأن يسلب الله تعالى عن النار
 نايبة ما أو يوحد الجسم القابل للاحتراق كيفية مانعة عن الحراق ويحذف ذلك وقد يكون بعض الأشياء معدة لافاضة

بعض الاشياء عارثت كوجوه الناس في الارض فانه بعد المدة ان تفيض من البرق تعبر الصوة اليه عليه لكر هذا السير على حد ما يقول به
 الفلاس من ان هذا العلم يستعد فيفيض الصوة من قبل المبدأ الفيا بالاجابة ان الله عز وجل العاقل بفيض الصوة من الاستعداد فانه تعقد من ان حيا
 يوجد مثلاً بالاد الاستعداد للخصو كما آدم وسمي كان لا يوجد حيناً مع جوال استعداد اما مخرجنا الى هذا التفصيل في ان لو قلنا بعد الاستعداد
 لا سوا من الاله الا لا شاع من اوجود انفس الاشياء ببعض الاشياء بمجرى العاقل وعلو العلية والمقتول ولو يوجب لزوم علينا كما انهم اصطفا الاشياء
 من يوم تساءلنا ان يصر على الذي منتهى المغير مثلاً البقرة التي في منتهى المشرق في الليلة الظلمة مع وجود الموانع وتكون
 من غير تباين اهتد من البطلان الاجر والفضة مع كمال ضوئها واحد الاجسام مع ما كنا نراه من هذا القول بان المبدأ العقل لا يمنع رويتنا الاجسام
 والكيفيات ليس على ما كان في كماله من رويتنا الله تع وهذا خلاف ما ذهب اليه اصحابنا وجميع ارباب العقول من الفلاسفة والمغزلة وايضا خلاف
 الاحاديث الكثيرة الدالة على استعانة ربيتنا الله تع بالعقل كما سنعبر انشاء الله تع وايضا يلزم ان يكون خواص الاشياء باطلة لا حقيقة لها بحسب الحقيقة مع ان
 الاحاديث الكثيرة والتعليق عليها كما عرفت في التحرير الاول وايضا يكون جريان العادة في باب بعض الخواص بنسبة بعض الاجزاء
 وبعض الاغذية وبعض الارزمنة دون بعض ترجيح كذا مرجح وايضا يلزم العبث في خلق القوى المجاذبة والماسكة والدافعة
 وغير ذلك كما دل عليها حديث الفضل وايضا القول بهذا افتح كتاب الفل بعدد الحسن والقبح العقليين فامثال تلك
 الامور مع امور اخر قد مر بعض منها في التقرير الاول بعثتنا على القول بعلة بعض الاشياء لبعض في الجملة وانما قلنا
 باحداد بعض الاشياء لبعض لما شاهد من ان خلق افراد الانسان انما يكون من نطفة الانسان دون حيوان اخر وهكذا في كل
 حيوان وفي كل نبات وايضا شاهد من انبات اليا سيم الامطار النباتات من الارض دون الحديد والحجر مثلاً وهكذا امور اخر
 كما انكشف بالتأمل وانما قلنا ان افاضة الصورة في تلك الصور المسطورة من جانب المبدء الفياض الواجب تعالى لان كل
 حائل اذا تأمل في كل فرد من الحيوان والنبات والجمادات وغير ذلك من الامور الكائنة في الجوار طلع على الصالح والحكم الموعودة
 في كل جزء منها ولو بالرجوع الى التشرح وغيره يحكم حكماً جازماً بان صانع هذا الاشياء لا بد ان يكون في منتهى كمال العلم
 والقدر وهو الواجب تعالى ومن شاع ان يكون هذا الامر حالياً له فليواطع بمطالعة توحيد الفضل وحديث الاهليلج
 وبعض خطب امير المؤمنين صلوات الله عليه في فحج البلاغة وغيره وقد ينهنا بحمد الله تعالى على قليل منها في
 مواضع متفرقة من ذلك الكتاب ولذا انكر الحق الطوسي رحمة الله عليه في التجريد وجود القوة للصوة الغير العلية
 بل قالوا الفلاسفة وقال للصوة عندى باطلة لا مستحالة صدر هذه انا فاعلم الحكمة الكمية عن قوة بسيطة ليس لها
 شعور وقال العلامة القوشجي في ذيل هذه العبارة والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطال القوى مطلقاً وادعى ان الافعال المستوية
 الى القوى صادرة عن البلاهة الموكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه اننا لانسلم ان للصورة
 قوة واحدة بسيطة لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز
 ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم
 كل عضو انما يستعد بصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المنقطة بالحكمة على النظام المشاهدين الصور
 العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المولدة والالوان المختلفة وما روي فيها من حكمه ومصالح قد تجرت الاوهام و
 عجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها كما في علمي التشرح ومنافع خلق الانسان خمسة الاف مع ان ما لم
 منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على حدس كامل مما لا يكاد يد عن العقل بصددورها عن القوة التي سموها مصورة
 وان فرضنا انها مركبة وكون المواد مختلفة بل يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن عليم خبير حكيم قدير انتهي
 كلام القوشجي هذا ما ظهر لنا في هذا المقام فان كنا اصين الحق فنبين الله تعالى وان كان الامر على خلاف ذلك

في كتاب التوحيد
عبد السلام

فشل الله تعالى الهداية وتستغفر الله ونسأله التوبة ومنهم النجوم فانهم يذهبون الى ان الكواكب تفعل في الارض ومن
عليها افعالا يستندون الى طابعها ويقولون كلما يحدث تحت تلك القمر فهو من تأثيرات الكواكب ولما كان كلام الاصفا
واحد في الاثمة عليهم السلام مختلفة الطواهر فلا بأس في اطلاق عنان القلم في مضمار الكلام على حساب اقتضاء المقام ولذا
مطلبنا على هذا البسط هذا الموضع ما يشانه **قوله** الاحتصام انه لا يخلو ان الكواكب مؤثرة ام لا على التقدير الثاني جعلت
علامات على حدوث الكائنات ام لا وعلى التقدير الاول التأثير بالاجاب او بالاختيار على كل من التقديرين بالاستقلال وبالشك
فالاقسام الحاصلة ستة **الاول** ان يكون الكواكب مستقلة بالاجاب **والثاني** مؤثرة ناقصة بالاجاب **والثالث**
ان يكون مؤثرة مستقلة بالاختيار **والرابع** مؤثرة ناقصة بالاختيار **والخامس** ان يكون بحسب وضعها علامات لحدوث
الكائنات **السادس** ان لا يكون مؤثرة ولا علامة اما بطلان الاول فهو ظاهر من ان يبين ضرورة افتقار تلك الكواكب الى
ما هو علته او توقف وجودات الحوادث عليها وعلى امور اخر من الاوضاع المحصورة وغيرها ولذا لا نطق باحد من العقلاء ان
يقول بهذا كيف ولو كان الامر كذلك لزم ان يكون وجود الحوادث مقدر على نفسه وايضا يلزم قدم الحوادث اليومية عند
من يقول بقدم الكواكب كالفلاسفة وايضا يبطله كل ما ذكرنا من الايات والاحاديث الدالة على بطلان بقا الخلق قال السيد المرتضى
علم الهدى في الدرس الرابع انه قد فرغ الشك من الكلام في ان الكواكب لا يجوز ان يكون فيها فاعلة وتكلمنا نحن ايضا في
مواضع على ذلك وبيننا بطلان الطابع التي يهزون بذكرها واصفاة الافعال اليها وبيننا ان الفاعل لا بد ان يكون حيا قادرا
انفع بعض كلامه اقول لعل مراده ان الفعل اذا كان محكما متقنا مشتملا على مصالح وحكم لا يحصى كما في كثير الحوادث
البيومية من افراد الانسان والحيوانات والجمادات والنباتات وكائنات الجواهر لا بد ان يكون فاعله مختارا لا موجبا او
لا شاك ان هذا حق لا ريب فيه وقال العلامة رحمه الله تعالى في شرحه لكتاب المياقوت للشيخ ابراهيم بن نوح
على ما نقل مولانا المجلسي طاب ثراه ان كون الكواكب مؤثرة بالاجاب باطل لان الكواكب المعين كالمريخ مثلا اذا كان
مقتضيا للحرب يلزم دوام الهرج والمرج في العالم وان لا يستقر افعالهم على حال من الاحوال ولما كان ذلك باطلا كما
ما ذكره باطلا واما القائلون بالطابع الذين يستندون لافعال الى مجرد الطبيعة فيبطل قولهم بمثل ذلك ايضا فالطبيعة
قوة جسمانية وكل جسم محدث فكل قوة حالة فيه فهي محدثة فتفتقر الى محدث غير الطبيعة والا يلزم التسلسل فلا
من القول بالصانع سبحانه وتعالى انفع وايضا قال السيد المرتضى رحمه الله تعالى ان الكواكب لو كانت فاعلة فينا و
مصر فلنا لزم ان يقتضي سقوط الامر والنهي والذم وعنا وكون معذرين في كل اسالة تقع منا ونجيبها بآلينا
وغير مشكورين على شيء من الاحسان والافضال وكل شيء يفسد به قول الحجة فهو مفسد لهذا المذهب وقال
الفخر الرازي في نهاية العقول انا اخبر ايناك اذا عند حلول كوكب في برج فالمقتضى لذلك الحوادث ان كان هو الكوكب
فقط استمر افعال الحوادث باستمرار ذلك الكوكب انتهى اما الاحاديث الدالة على المطلوب فمنها ما في الاحتجاج
عن هشام بن الحكم قال سأل الزنديق ابا عبد الله عليه السلام فقال ما تقول فيمن زعم ان هذا التدبير الذي ينظر
هذا العالم تدبير البصير السبعة قال عليه السلام يحتاج الى دليل ان هذا العالم الاكبر والعالم الاصغر من تدبير النجوم
التي تسبح في الفلك وتدور حيث دارت متعبة لا تفر وسائرة لا تفقد ثم قال وان كل نجم من هذه الموملة يبرهن بميزان
العبيد المأمورين بالهدى فلوك كانت قديمة ازلية لم يتغير من حال الى حال الحديث لعل مراد المعصوم عليه السلام
ان العالم الاكبر والاصغر للتضمنين على مصالح وحكم لا تعد ولا تحصى لا يمكن ان تكون تدبير تلك الكواكب الغير العاقلة
المسخرة للتعبير التي لا تفقد اصلا ولا تستريح فان هذا يدل على كمال عجز تلك الكواكب

فكيف تكون خالقة لهذين العالمين الذين عظم خطرهما **ومنها** ما في الخصال
استاده عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اربعة لا تزال
في أمق الى يوم القيمة الفخر بالاحسان الطعن في الانساب والاستسقاء بالنجوم والنبيل في مولا نال المجلس رحمه الله
الاستسقاء بالنجوم اعتقاد ان للنجوم تأثير في نزول المطر فان قلت فسا تقول فيمير يعتقد بان الكواكب مؤثرة كل قلنا
قولنا انه كافر مشرب بدليل كثير من الآيات والاحاديث الدالة على ان القول بتعدد الخالق كفر ولذا ورد من الشارع الحكم
بكفر من يقول كذلك كالثنية والجوس والطباغية والفلاسفة وقد رقب ذلك من الآيات والاحاديث ما يكفي في ذلك وايضا
الظاهر ان هذا من جماعات مذهب الامامية بل اهل الاسلام كافة ولذا ورد القطع بذلك في كلام العلماء الاعلام قال
العلامة رحمه الله عليه في كتاب منتهى المطالب التحريم حرام وكذا تعلم النجوم مع اعتقاد مؤثرة او ان لها مدخلا في التأثير
بالنفع والضرر وبالجمله كل من يعتقد ربط الحركات النفسانية والطبيعية بالحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية
كافرو بخوة قال في التحرير والقواعد وقال الشيخ الشهيد رضي الله عنه في قواعد كل من يعتقد في الكواكب انها مدبرة لهذا
العالم وموجدة ما فيه فلا ريب انه كافر وان اعتقد انها تفعل الاثار المنسوبة اليها والله سبحانه هو الموفق العظيم
كما يقوله اهل العدل فهو محبط اذا حيوة لهذا الكواكب ثابته بدليل عقلي ولا نقلي انتهى وقال الحق الشيخ علي اجزل الله
تشر فيه اعلم ان التحريم مع اعتقاد ان للنجوم متاثيرا في الموجودات السفلية ولو على جهة المدخلية حرام وكذا تعلم النجوم
على هذا الوجه بل هذا الاعتقاد كفر في نفسه فغوى بالله وقال الشيخ بهاء الملة والدين ما يدعي المضمون من ارتباط بعض
الحوادث السفلية بالاجرام العلوية ان زعموا ان تلك الاجرام هي العلة للمؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال وانها
شريكه في التأثير فهذا لا يجيل للسلم اعتقاده وعلم النجوم المبني على هذا كفر والعباد بالله وقال ابن ابي الحديد المعتز
ان الناس قد اختلفوا في احكام النجوم فانكروها جمهور المسلمين والحققون من الحكماء ثم شرع بعد ذلك في ابطال كونها
مؤثرة بالاجابات الاختيار فامل اما الثاني كون الكواكب مؤثرة ناقضا للايجاب وهذا يتصور على نحو **الاول** ان يكون الكواكب مع اود
المختصو علة مستقلة لحدوثها جميعا **والثاني** ان يكون من قبل المبدأ كالميل بالنسبة الى نبات الزرع وحصول المني في الرحم بالنسبة
الى تكون الولد ويكون ايضا الصور وفعلية الحوادث من قبل القادر المختار **والاول** باطل بوجه **الاول** ان الآيات
والاحاديث قد دلت على استناد جميع الاشياء اليه تعالى وانه نعم خالق كل شيء كما عرفت **والثاني** انه يلزم
على هذا سقوط الامر والنهي والذم عنكم كما عرفت في ابطال **اول** الوجه **الاستدلال الثالث** على هذا الحكماء هو ان
الكواكب المحصوص في البرج المحصوص لو كان مقتضا لحدوث الحادث المحصوص كما يقولون به فيشكل بانه اما ان
يكون ذلك البرج مساويا لغيره من البروج في الماهية او مخالفا **والاول** يقتضي حدوث ذلك الحادث حال ما كان
ذلك الكوكب حالا في غيره من البروج لان حكم الشيء يحكم مثله **والثاني** يقتضي كثرة البروج متخالفات الاجزاء في انفسها
وفي ذلك يلزم كون الفلك مركبا وقد قامت الدلالة على انه لا شيء من الاقلاق غير كبري واور هذا الاشكال الفخر الرازي
على بعض المتبحرين والمجتم اجاب بانه لا يجوز ان تختلف افعال الكواكب السيارة في البروج المختلفة لاختلاف ما في البروج من
الثوابت المختلفة للطباغ ودفعه الرازي بانه على ما ذكرت يجب ان يختلف بيوت الكواكب واشرافها وحوادثها عند
حركة الثوابت بحركة فلكها حتى انها تقدم على مواضعها في كل مائة سنة على راي المتقدمين او في كل ست وستين سنة
على راي المتأخرين درجة واحدة لكن الامر ليس كذلك فان شرفت القمر كما انه في رمانا في الدرجة الثالثة من الثور
فكذلك كان عند الذين كانوا قبلنا بالف سنة وبالف سنة قال الفخر الرازي فانقطع ذلك للنجوم ولم يجب عنه

الا انما املت كثير اخطر بلى احتمال الخريف في ذلك السؤال وهوان يقال لم لا يجوز ان يكون الفلك الاعظم مكوكبا كوكبا
صغيرة لانها لغاية بعده عنا فلها لا تتحرك عن مواضعها من البروج فلا جرم لختلفت اثار الكواكب السيارة عند حلولها
في البروج المختلفة او ثبتت فلك فوق فلك لتفاوت بطيئة الحركة بحيث لا تقى بمعرفة حركتها اعمازا ويكون ذلك الفلك مكوكبا
بالكواكب الصغيرة للتحلف الطباع فلهذا احتمالات الله اعلم بحقايقها لكنها اذا فعت لذلك السؤال انتهى محصل كلام الرازي
لا ينبغي انه لا يحتاج في دفع الاشكال الذي اوردته الفخر الرازي على اصحاب الاحكام وان باب النجوم وهذا التكلف الذي ارتكبه
لانه لم لا يجوز ان يكون اختلاف تاثير الكواكب المخصوص بحسب اختلاف البروج بسبب اختلاف اوضاعها التي يحصل له بالنسبة
الى ملتفت فلك القمر ولا شك في ان كل واحد من تلك البروج وضعا خاصا بالنسبة اليها ليس هذا حاصل البرج الاخر وهذا الاختلاف
اقرب جدا الى اختلاف بعض تاثيرات الشمس باختلاف البروج معلوم مشاهد وعلى هذا بناء تبديل الفصول كما لا يخفى
اما الثاني وهوان يكون تلك الكواكب لها مدخلية في التأثير ان تكون معدات لبعض الامور على الوجه الذي حررنا
قلنا فيه تفصيل فبعض التأثير لبعض الكواكب معلوم مشاهد فان اثار تاثير الشمس راسا بحسب الحرارة كما نكار تاثير النار
بحسب الحرارة والاعراق لا تفاوت بل لا يعبد ان يكون بعض تلك التأثيرات من قبيل تاثير النار ان يكون الشمس مثلا مع اجتماع
جميع الشرائط ورفع الموانع علة مستقلة في باب تاثير الحرارة ومع هذا لا يخرج عن تحت قدرة القادر المتحرر كما عرفت في ابطال
قول المطاعين والله تعالى اعلم. **لذا** قال الشيخ ابو الفتح محمد بن علي الكراخي عطر الله روحه اعلم ايدك الله ان الشمس والقمر والنجوم
اجسام محدثة من جنس اجسام العالم متولفة من اجزاء تتحرك في الاعراض وليست بفاعلة في الحقيقة ولا ناطقة ولا حية قادرة
وقد قال شيخنا المفيد رضوان الله عليه انها اجسام نارية فاما حركاتها فهي فعل الله تعالى فيها وهو الحركتها وهي من اياته الباطنة
في خلقه وزينة لهائه وفيها منافع لعباده لا تحصى وبها يتكاسر السايرون براوحا قال الله تعالى وعلامات وبالنجم هم
محتدون وفيها للخلق مصالح لا يعلمها الا الله فاما التأثير المنسوب اليها فانا لا ندفع كون الشمس والقمر موثرين في العالم
ونحن نعلم ان الاجسام والكان لا يؤثر احد هما في الاخر الا مع محاسنة بينهما بانفسهما او بواسطة فان للشمس والقمر شعاعا
متصلا بالارض وما عليها يقوم مقام المحاسة ويصعبه التأثيرات للمادية ومن الذي ينكر تاثير الشمس والقمر وهو من يرد
مشاهد وان كان تاثير الشمس اظهر للحس باين من تاثير القمر في الازمان والبلدان والنبات والحيوان انتهى وبعض التأثيرات
مطلق وان احتمل احتمال ان يكون الكواكب علامات فقط ونحن نذكر اولا كلام ابي جعفر محمد بن الحسين الصنعائي المعروف
بالحاذق علي ما نقل عنه ابن ابي الحديد المقرئ في شرح لجم البلاغة ثم نذكر الاحاديث الدالة على ما صنفنا اليه من القول بالتاثير
الناقص على الوجهين فتقول ان قال ان بعض المصدقين باحكام النجوم وكل الكاذبين بها قد راغوا عن طريق الحق والفضل
فيها فان الكثير من المصدقين بها قد ادخلوا فيها ما ليس منها وادعوا لم يمكن ادراكها حتى كثرت فيها اخطاؤها وظهر كذبهم
وصار ذلك سببا لتكذيب اكثر الناس لهذا العلم فاما المكذبون به فقد بلغوا من انكار صحيحه ورواياته الى ان قالوا انه
لا يصح منه شيء اصلا ونسبوا اهله الى الزندق والاحتيال والخداع والتمويه فلذلك ما رأينا ان نبتي في تبين صحة هذه
الصناعة ليطهر من ادق قول الكاذبين لها باسرها ثم جئنا مدعى المدعين فيها بما يمنع وجودها اما الوجه
التي بها يصح الصناعة فهي كثيرة منها ما يظن جميع الناس من قبل الشمس فان حدوث الصيف والشتاء وما يعرض فيهما من
الحر والبرد والامطار والرياح ونبات الارض وخروج ورق الاشجار وحملها الثمار وحركة الحيوان الى النسل والتوالد وغير ذلك
فما يشاكله من الاحوال انه يكون اكثر ذلك بحسب نوا الشمس من سمت الارض في ناحية الشمال وتباعد هاهنا عن ناحية الجنوب وتفضيل
قوة الشمس وقوة القمر وقوى سائر الكواكب قد ظهر ما قلنا لجميع الناس وقد ظهر لهم ايضا من قبل الشمس تغير الجو كل يوم

واول الخريف بدأ زحل في الارتفاع وبدأ المريخ في الهبوط فلا يزال كذلك كلما ارتفع زحل درجة انخفض المريخ درجة حتى
 ينتهي المريخ الى الهبوط وينتهي زحل في الارتفاع فيجلب زحل وذلك في اول الشتاء وآخر الصيف فلذلك يشتد البرد وكلما ارتفع
 هبط وكلما هبط هذا ارتفع هذا فاذا كان في الصيف يبارق الفلج ذلك القمر اذا كان في الشتاء يوم حار فالفعل في ذلك الشمس هذا
 تقدير العزيز العليم وانعبد رب العالمين قال مولانا المجتبي الجار بعد نقل هذا الخبر استدل على الناظرين في هذا الخبر حله
 مرجحة ان حركتي زحل والمريخ الخاصتين غير متوافقتين ولا مطابقتين لحركتنا الشمس والقصور الحاصلة منها بوجه
 ويخطر بالبال حل يمكن حمل الخبر عليه ليندفع الاشكال وهو ان يكون حرارة احد الكوكبين وبرودة الاخر بالخاصية لا
 بالكمية من قبيل التأثيرات الناقصة التي تنسب الى اوضاع الكواكب ويكون لكل منهما تدوير ويكون ارتفاع المريخ في
 تدويره اما موثرا ناقضا او علامة لزيادة الحرارة ويكون ارتفاعه عند انحطاط زحل بحركة تدويره وانحطاطه موثرا ناقضا او علامة
 لصنع البرودة فلذا يصير الهواء في الصيف حارا وفي الشتاء يعكس ذلك ويبدل دليل على مناعتهما انهم يقولون في القمر
 ان قوته وارتفاعه موثرا وعلامة لزيادة البرد والرطوبة وقد اثبتوا فلا كما كثيرة جسمية لكل من السيارت لضبط الحركات ومع
 ذلك يرد عليهم ما لا يمكن حله فلا خير في ان ثبت فلما اخبرنا بحقيقة الخبر المنسوب الى الامام عليه السلام انتهى بالحجج
 ظاهرة الحديث يدل على ان للمريخ والزحل مدخلية في كون الفصول صيفا وشتاء والله يعلم وفي الكافي
 في حديث طويل قال الصادق عليه السلام فما بال العسكريين يلتقيان في هذا حاسب وهذا حاسب فيجب ان هذا
 بالطرف ويحجب هذا صاحب الظفر فيلتقيان فيهمز احدهما الاخر فين كانت النجوم قال هشام مخفاف اوى الخيد
 فقلت لا والله ما علم ذلك قال فقال صدقت ان الحساب حق ولكن لا يعلم ذلك الا من علم مواليد الخلق كلهم قال
 مولانا الجليل هذا دليل تام على خطاء المنجمين فان ملكين اذا تقابلا وكان لكل منهما منجم فانما يختار ان لهما
 ساعة واحدة ويحكم كل منهما صاحب الظفر مع انه يظفر احدهما ويهمز الاخر وذلك لعدم احاطتهما بارتباط النجوم
 بالاشخاص فانه يمكن ان يكون لكل نجم مناسبة لشخص من الاشخاص يكون سعادته او علوه علامة لغلبته او يقينا
 كما ان لتاثير الفواعل مدخل في حدوث الحوادث فكذا الاستعداد القوابل مدخل فيه وهم على تقدير لحاطة علمهم بالاول
 لم يحيط علمهم بالثاني كما قاله ابن سينا انتهى بعض كلامه وهذا ايضا يقتضي ان يكون للكواكب تاثير ما وايضا في
 الكافي باسناد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله عز وجل خلق نجا في الفلك السابع فخلق من ماء بارد وسا
 النجوم الستة المجاريات من ماء حار وهو نجم الاشباه والاوصياء وهو نجم امير المؤمنين صلوات الله عليه بامر بالخروج من
 الدنيا والزهدي فيها ويا امرئ اقترش التراب وتوسد اللبن ولبس الخشن واكل الجشب وما خلق الله نجما اقرب الى الله منه
قول ومن هنا يظهر ان قول العلامة رحمه الله عليه بالتجديد حرام وكذا ان العلم النجمي مع اعتقاد انما موثرة او ان لها دخلا
 في التأثير بالنفع والضرر وبالجملة كل من يعتقد ربط الحركات الفلكية والطبيعية بالحركات الفلكية والافلاك الكوكبية
 كافر لعل المراد بان الاعتقاد بالمدخلية في امر النجوم عن الربط المسطور كنهه الا اعم منه ليكون شاملا للاعتقاد بتاثير
 بالحرارة مثلا ايضا وهكذا قول الشهيد روح في الدروس ويحرم اعتقاد تاثير النجوم مستقلة او بالاشركة والاضمار عن
 الكائنات بسببها المراد بالمجموع للتركيب من الاعتقاد والاضمار والمراد منه ان الاعتقاد بتاثير النجوم في جميع الكائنات
 والله تعالى يعلم وهكذا الحال في قول الشافعي بهاء الملة والدين حيث قال ما يدعيه المنجمين من ارتباط بعض الحوادث
 السفلية بالاجرام العلوية ان زعموا ان تلك الاجرام هي العلوة للموثر في تلك الحوادث بالاستقلال او انما اشريك في التأثير
 فهذا لا يحل لتسليم اعتقاده فان قوله مجرد عن الدليل فلا بد ان ياول بمعنى يوافق الاحاديث ويؤيد ما قلنا من ان كلا

ما قل قوله في شرح دعاء هلال في بيان وجوه ادخال ما التخصية على قوله عليه السلام اعجب ما يدبر في امرك **الثاني** ما يرتبط
بنوره من التغيرات في بعض الاجسام العنصرية كن زيادة الرطوبات في الابدان بنهاية نقصانها بقصاكنه وحصول الجارية في الارض
وزيادة مياه البحار والينابيع زيادة بيتية في كل يوم من النصف الاول من الشهر ثم اخذها في النقصان وما في النصف الا
منه ونزادة ادمغة الحيوانات والبانها من زيادة النور نقصانها بقصاكنه وكذلك زيادة البقول والثمار ونواضعها عند زيادة نور
اق المزاولين لها يسمعون صوتهم القشاع والقرع والبطيخ عند تمدة وقت زيادة النور وكما بلان نور القمر والكواكب وصفه
بعض الثمار الى غير ذلك من الامور التي يشهد به التجربة قالوا وانما اختص القمر بزيادة ما ينط به من امثال هذا الامور بسائر الكواكب
لانها اقرب الالعالم العناصر منها ولا تدمع قربه بسوء حركة فيخرج نوره بانواع الكواكب ونوره اقوى من نورها فيشار لها
شركة غالب عليها فيما ينط بنورها من المصالح باذن خالقها ومبدعها جشدا انتهى بعض كلامه وهذا يصح فيما قلناه بالجملة
لنحزم بكم من يعقيد بمدخلية بعض الكواكب في بعض الامور لا يتلوا عن الاحتراء وان كان الاحتياط مقتضيا ان لا يحزم بالمدخلية
ايضا **الثالث والرابع** من الوجوه الستة فباطلاق بالاتفاق قال الشيخ السعيد المغيرة رحمه الله تعالى عليه في
كتاب المقالات على ما نقل عنه السيد بن طاوس كما صرح به مولانا الجلسي في البحار ان الشمس والقمر وسائر النجوم ملجأ
نارية لا حيوة لها ولا موت ولا تميز خلقها الله تعالى لينفع بها عباده وجعلها زينة لسموته وايات من اياته وقال العلامة مرفوع
الله مقامه في شرح كتاب ابراهيم بن توبخت المستب بالياقوت اختلف قول النجاشي على قسمين لحد ما قول من قال ان الكواكب
السبعة حية مختارة والثاني قول من قال انها موجبة والقولان باطلاق وقال السيد الشرح للرفعي رضي الله عنه قد
سطر المتكلمون طرفا كثيرة في ان الكواكب ليست بحية ولا قادرة على اكثرها معرض واشف ما قيل في ذلك ان الحيوة معلومة
ان الحرارة الشديدة كحرارة النار تنفيها ولا تثبت معها ومعلوم ان حرارة الشمس اشد واقوى من حرارة النار بكثير لان الذي
يصل اليها على بعد المسافة من حرارة الشمس يشعاعها ماثل او يزيد على حرارة النار وما كان بهذه الصفة من الحرارة يستحيل كونه
حيا واقوى من ذلك في نفى كوالفلك وما فيه من شمس وقمر وكوكب احية السمع والاجماع وآنه لا خلاف بين المسلمين في
ارتفاع الحيوة عن الفلك وما يشتمل عليه من الكواكب وانها مسخرة مدبرة مصروفة وذلك معلوم من دين رسول الله صلى
الله عليه واله خيرة وايضا قال وعلى لتناقض لما علم استظهار في الحجة انها قادرة قلنا ان الجسم والكان قادرا فانه لا يجوز
ان يفعل في غير الاعلى سبيل التوليد ولا يد من وصلة بين الفاعل والمفعول فيه والكواكب غير محاسة لنا ولا وصلة بينها
وبيننا فكيف يكون فاعلة فينا فان ادعى ان الوصلة بينها هي الهواء والهواء آلة لا يجوز ان يكون الة في الحركات السدندن
وحمل الالهال ثم لو كان الهواء الة تحركها الكواكب يوجب ان نحس بذلك ونعلم ان الهواء يحركنا ويصرفنا كما نفعل في غيرها
من الاجسام اذا حركناه بالة على ان الحوادث الحادثة فينا ما لا يجوز ان يفعل بالة ولا يتولد عن سبب كالادوات والاعتقادات
واشياء فكيف فعلت الكواكب ذلك فينا وقال ابو الفتح الكرايكي رحمه الله تعالى علما يد الله تعالى ان الشمس والقمر والنجوم
اجسام محدثة من جنس اجسام العالم مولدة من اجزاء تحملها الاعراض وليست بفاعلة في الحقيقة ولا طرفة ولا حية قادرة وقال ابن
ابن الحديد الاجماع من المسلمين حاصل على ان الكواكب ليست حية ولا قادرة والاجماع حجة وقد بين للتكلمون ايضا من شغل
الحيوة الرطوبة وان يكون الحرارة على قدر مخصوص متى افراط امتنع حلول الحيوة في ذلك الجسم فان النار على ضررها
ان يكون حية وان تحملها الحيوة لعدم الرطوبة وافراط الحرارة فيها واليبس الشمس اشد حرارة من النار لا تظلم بعد هاتون
ما توش النار على قربها وذلك دليل على ان حرارتها اضعاف حرارة النار وبنوا ايضا انها لو كانت حية قادرة لم يحترق ان يفعل
في غيرها ابتداء لان القادر بقدره لا يصح منه الاختراع وانما يفعل في غير سبيل التوليد ولا بد من وصلة بين الفاعل

والمفعول فيه والكواكب غير ماسة لنا فلا صلة بينهما فتحيل أن يكون فاعله فينا فان ادعى متع ان الوصلة هي للمفعول
 ذلك جوهرا ان الله لا يجوز أن يكون وصلة وآلة في الحركة الشديداً وحمل الأفعال كما إذا لم يمتوج **والثاني** ان كان
 يجب ان نحسن بذلك ونعلم ان الهواء يتحرك كما وتصرفنا كما نعلم في الجسم اذا حركنا باله موضع تحركه لنا ابتداءً **والثالث** ان
 الافعال الحادثة فيها ما لا يجوز ان يفعل بالآلة ولا يتولد عن سبب كالارادات لا اعتقاداً او نحوها انما اقوالها ان كان ناظر احين تحركها
 المقام كتاب الدار القمر للسيد رتق فان جل ما ذكر في هذا الموضع فهو في ان يضايقه حكاية للملك والمجسم التي ينبغي ذكرها اشياء
 تعالى اما الخامس فهو ان لا بد من القول به وهو الحق الذي لا يتجاوز عن كثرة الاحادث الواردة ذلك وعداه واضطراب ما وصل اليها
 الاحكام والاتحاد الذي عليه كثير من علماء الامم والادلة بطواها على الكواكب في الجملة فانه لا يقل من اينكوف وفادها كونهما اما على
 الامم المحصية ومنها ما كان في كتاب النجوم احدث وكنا عتيق عبطا قال فيس العارفين بيطا السهل كان للنجوم اصل فالنجم بنيت
 من الانبياء قال له قومهم الا انهم انك حتى تعلمنا ببدء الخلق واجاله فادعى الله عز وجل اني ما فاسطرتهم واستنقح حول الجبل ماء
 صافيا ثم ادعى الله عز وجل اني الشمس والقمر والنجوم ان تحرك في ذلك الماء ثم ادعى الله ان ذلك الميثان يرتقي هو وقومه على
 فارتقوا الجبل فقاموا على الماء حتى عرفوا ببدء الخلق واجاله بجاري الشمس والقمر والنجوم وساعات الليل والنهار وكان احدهم
 يعلم متى يموت متى يمرض من الذي يولد ومن الذي يموت والى بقوا كبرهه من جهرهم ثم ادعى عليه السلام قاتلهم على الكفر فارتقوا
 الودع عليه السلام في القتال من لم يحضر اجله ومن حضر اجله خلفوه فيوتهم فكان يقتل من اصحاب داود عليه السلام ولا يقتل
 من هو كاهن فقال داود رب اقاتل على طاعتك ويقال هو كاهن على معصيتك يقتل اصحاب ولا يقتل من هو كاهن احد
 فادعى الله عز وجل اني كنت علمته ببدء الخلق واجاله انما اخرجوا اليك من لم يحضر اجله من حضر اجله خلفوه في يوتهم
 ثم يقتل من اصحابك ولا يقتل منهم احداً فادعى عليه السلام يارب علما علمته هم قال علمته على مجاري الشمس والقمر والنجوم
 وساعات الليل والنهار قال فدعى الله عز وجل فحسب الشمس عليهم قمار في النهار واخطلت الزيادة بالليل والنهار ولم يعرفوا
 قدر الزيادة فاختلط حسابهم وقال عليهم السلام فمن ثم ذكره النظر في النجوم قال مولانا الجلسي رحمه الله عليه السلام
 يخرج من ذلك الماء يمكن ان يكون الماء جريان عكس الكواكب فيها فيكون الماء كالزجاج لهم لاستعلام مقدار الحركات وخلق الله الكواكب
 امثالاً لاجلها في الماء على قدر حركة اصلها في السماء واضعها وترها ليجر افئدة بعض كواكبها في الماء الكواكب اسنادة عن عبد الرحمن بن سنان
 قال قلت لعبد الله عجلت فداك الناس يقولون ان النجوم تدخل النظر فيها وهو محض فالتفت اليه فقال لا حاجة في شيء يزيدني الكائن لا يفي
 بديني فوالله اني ارشيتهم ما ورثتها لنظر فيها فقال ليس كما يقولون لا يزدنيك ثم قال انكم تظنون شيء منها كثير لا يدركون
 طيله لا ينتفع به يحسبون على طالع القمر ثم قال ان ترى كمين المشتري والزهرة من حقيقة قلت لا والله قال ان ترى كمين
 بين القمر وبين الحقيقة قلت لا والله قال ان ترى كمين بين الشمس وبين السكينة من حقيقة قلت لا والله فاسمعت
 من احد من المخمين قط قال ان ترى كمين بين الشمس وبين اللوح المحفوظ من حقيقة قلت لا سمعته من
 مخيم قط قال بين كل واحد منها الصاحبة ستين دقيقة او تسعين شك عبد الرحمن ثم قال لعبد الرحمن
 هذا احباب اذا حسب الرجل ووقع عليه عرف القضية التي في وسط الاجمة وعد دماغه بين ما وعد دماغه
 يسارها وعد دماغها وعد دماغها حتى لا يخفى عليه من قصب الاجمة واحدة قال مولانا الجلسي رحمه الله عليه
 على طالع القمر يظهر منه انه كان مدار احكام هولاء على حركات القمر واضاعه وكانوا لا يلتفتون الى اوضاع
 سائر الكواكب كمين المشتري والزهرة في حساب الدرجات والاوضاع الحاصلة من الحركات لا
 بعد فلك احدهما عن الاخر والا قول اظهر وبين السكينة هو اسم كوكب غير معروف عند المخمين

له مدخل في الاحكام وفي بعض النسخ النسبة والاول نسب بقول ما سمعته من مخجم وايضا في الكافي باسناد عراني عليه السلام قال ان آدم ابا ابراهيم عليه السلام كان مخجما لم يولد ولم يكن يصدر الا عراصة فظلم له في النجوم فاصبح وهو يقول لئلا يظلم رايته عجا قال وما هو قال رايته مولود اؤلد في رضاء يكون هلاكنا على يديه ولا يلبث الا قليلا حتى يحل به قال ففجعت من ذلك وقال هل جئت به للنساء قال لا قال فحجب النساء عن الرجال فلم تدع امرأة الا جعلها في المدينة لا يخلص اليها لعلها وقع اذرت على اهلها وعلقت بابراهيم عليه السلام فظن انه صاحبها فارسل الى نساء من القوايل في ذلك الزمان لا يكون في الرحم شيء الا علموا به فظنوا انهم الله عز وجل ما في الرحم في الظاهر فقتلوا ما نرى في بطنها شيئا وكان فيما اوتى من العلم انه سيحيى بالثب ولم يعرف علم الله تعالى شيئا وتعالى سيحيى منها وروى كتاب النجوم عن محمد بن يحيى النخعي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن النجوم حق هي قال نعم فقلت له وفي الارض نجوما قال السيد باسناد عن ابي عبد الله عليه السلام قال في السماء اربعة نجوم ما يعلمها الا اهليتها من العرب واهل بيت من الهند يعرفون منها نجما واحدا فبذلك قام حسابهم وروى من كتاب النجوم من نقله من كتاب ربيع الابرار عن علي عليه السلام من اقتبس علما من علم النجوم من حمزة القراني او داود البمانا و يقينا ثم تلا ان في اخلاص الليل والنهار وقال فيه ايضا عن ميمون بن مهران اياكم والتكذيب بالنجوم من فادله علم من علوم النبوة وفيه ايضا عن علي عليه السلام بكرة ان يسافر الرجل او يزوج في محاق الشهر اذا كان القمر القرب وذكر الحظيكة تاريخ بغداد تحت اسند الى تميم بن الحر عن ابي عبد الله عليه السلام انه يكره ان يزوج الرجل ويسافر اذا كان القمر في محاق الشهر والقرب وايضا في كتاب ربيع الابرار فيمارواه عن مولا علي عليه السلام وروى ان رجلا قال اني اريد الخروج في تجارة الى وذلك في محاق الشهر فقال استريد ان يحق الله تجارتك انهي بعض ما نقل عن الجواد نقله كتاب النجوم وفي الكافي باسناد عن علي بن خنيس قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن النجوم حق هي فقال نعم ان الله عز وجل بعث المشرى الى الارض في صورة رجل فخذ رجلا من النجوم فعلمه النجوم حتى ظن انه قد بلغ ثم قال له انظر ابن المشرى فقال ما اراه في الهلك وما ادرى ابن هو قال ففحاه واخذ بيد جبريل المند فظهر ظن انه قد بلغ وقال انظر الى المشرى ابن هو فقال ان حسابي ليدل على انك المشرى قال فتش من سهقة فمات وورث علمه اهلها فالعلم هناك اقول ونحو ذلك اخا اخر ايضا واذا كان الامر كذلك فلا وجه للتجاوز عن القول بكونه اعلامات مع انه ليس لهذه الاحاديث معارض صلاحا سنا لعقل ولا من النقل وقد ظهر من هذا حال الاحتمال السادس فائدة اعلم انه يظهر بدليل العقل والنقل تعدد حصول النجوم الواقعي لاحد من البرايا غير الانبياء واصحابهم عليهم السلام قال الشيخ المفيد على ما نقل عنه اما الاحكام الكائنات بدلائل الكواكب والكلام على مدلول حركاتها فان العقل لا يمنع منه ولست اذنع ان يكون الله تعالى علمه بعض بنيائه وجعله علما له على صدقه غيرنا لا نقطع عليه ولا نقصد استمراره في الناس هذه العتبات واما ما نجد من احكام النجوم في هذا الوقت اصابة بعضهم فيه فانه لا ينكر ان يكون ذلك نصيبا من التجربة وبدليل عادة وقد يختلف احيانا ويخطئ المعتمد عليه كثيرا ولا يصح انما في ابد الاله ليس بجواب دلائل العقول ولا براهين الكتاب و اخبار الرسول صلى الله عليه واله وهذا مذهب جليل مستكمل لاهل العدل واليه ذهب نوحيت رحمهم الله من الامامية و ابو القاسم وابو علي من المعتزلة وقال الشيخ محمد بن الحسين الكندي رحمه علي ما نقل في فحين الاحكام النجوم كيف يمكن ان يكون الانسان يعرف الحوادث واسبابها في الحال حتى يعرف السببات في المستقبل كما في الجزر والمد ومن ادعى انه يعرف اسباب الكائنات فمقد مانه ليست برهانية وانما هي تجريبية او شعرية او خطائية مؤلفة من المشهورات في الظاهر والمفوضات او المظنونات ومع ذلك فلا يمكن ان يتعذر ان يجنب من اجناس اسباب هو تعرض بعض اسباب العلوية ولا يمكن ان يتعذر

فائدة في فهم النجوم
على النجوم والاشياء
التي هي في النجوم
والاشياء

لمجرب الاسباب السماوية والقوابل ولذا تغيرت القوابل عن احوالها تغير اثر الفاعل فيها فان النار في الخطب الياس مؤثرة لا
تؤثر في الواحد وكذلك معرفة بقاها على استعداد القبول شرط ويمكن ان يكون للقوابل عوائق فلا يعلم تلك الاسباب للمسيات
الا الله تعالى وايضا فان المصنم يحكم على مفردات الكواكب لا يحكم على جميعها مترجحه وكما ان احكام مفردات النيازق وسائر
العلاجين غير احكام المركب الذي حصلت له صورة نوعيته كذلك حكم الكواكب المركوزة في الافلاك غير حكم افرادها واذا لم يكن
للمصنم حكمه على المفردات كان الحكم ناقصا غير مؤثرا فيه ثم لانه ربما يحصل التوامن في غشاء فيكشف عنه ما فلا فيه صبا
حيث ان وعلى قوانين الاحكاميين يجب ان يكونا مثليين في الصورة والعمر والحركات حتى لا يجوز ان يختلفا في شيء من الاشياء
ولا يجوز ان يسكت احدهما في وقت كلام الاخر ولا يقوم في وقت فعود الاخر ولا ينال في وقت لا ينال فيه الاخر واذا خلا
بنيافيه باب ضيق فلا يمكنه الدخول فانه لا بد لهم من التقدم والتأخر ولا يجوز ان يمر انسان احدهما دور الاخر
ولا يجوز ان يكون امرؤ احدهما غير امرؤ الاخر ولا ان يكون مكانا لاجد غير مكان الاخر في الارض وهذا لا يخفى فشا وان الحكم الكلي عند
الكثير يغلب على الجزاء الا ان طالع ناحية او بلدا اذا كان فاسدا لا يفيد عطية كذا الا انك افكيف يعتمد على الطوالع والاختيار مع نفى العلم
بالكليات الخ والسيب للرفعي رحمه الله تعالى واما الوجه الاخر وهو ان يكون الله اجري العادة بان يفعل افعالا مخصوصة
عند طلوع كوكب او غروبه او اتصاله او مفارقتها فقد بينا ان ذلك ليس بمذهب المجنمين البتة وانما يتجولون الا
بالظاهرية وانه قد كان جازيا ان يجري الله تعالى لعادة بذلك لكن لا طريق الى العلم بذلك قد وقع وثبت من اربابنا
بان الله تعالى قد اجري العادة بان يكون رطل والمرجح اذا كان في درجة الطالع كان محسوبا وان المشتري اذا كان كذلك كان
سعدا واي سمح مقطوع به جاء بذلك واي نبي خبر به واستفيد من جهته فان عروا في ذلك على التجربة وانما جربنا ذلك
ومن كان قبلنا فوجدناه على هذه الصفة واذا لم يكن موجبا وجب ان يكون معتادا قلنا ومن سلم لكم صحة هذه التجربة
وانتظامها واطرها وقد راينا خطأ كما اكثر من صوابكم فيها وصد قلنا اقل من كذبكم فالانسيتم الصبي اذا اتفقت منكم الى
الاتفاق الذي يقع من التجنيم فقد راينا من يصيب من هؤلاء اكثر ممن يخطئ وهو على غير اصل معتد وقاعدة صحيحة
فاذا قلتم سبب خطأ المجنم ذلك دخل عليه في اخذ الطالع او تسخير الكواكب قلنا ولم لا كانت صابته سببها التجنيم
وانما كان يصح لكم هذا التأويل والتخييل لو كان على صحة احكام النجوم دليل قاطع هو غير اصابة المجنم فاما اذا كان دليل
صحة الاحكام الاصابة فالأكثر دليل فسادها الخطأ فما احدهما في المقابلة الا كصاحب ومما الفهم به القائلون بصحة احكام
ولم يحصل منهم جواب ان قيل لهم في شيء بعينه خذوا الطالع واحكموا اهل يوخذا ويترك فان حكموا اما بالخذ والترك
وفعل خلاف ما خبرا به وقد اعصاهم هذه المسئلة واعتذروا عنها باعذار ملفقة لا يخفى على عاقل سمعها بعد هاتين
الصواب فقالوا في هذه المسئلة يجب ان يكتب هذا المستل بهما ما يريد ان يفعل او يخبره غيره فانا نخرج ما قد عزم
من احد الامرين وهذا التعليل منهم باطل لانه اذا كان الظرف في النجوم مبدل على جميع الكائنات التي مرحلتها ما يتجاربها
من اخذ هذا الشيء وتركه فاق فرق بين ان يطوى ذلك فلا يخبر به ولا يكتب به حتى يقول المصنم ما عنده ويبين ان يخبر
ويكتبه قبل ذلك ولما فرغوا الى الكتابة وما يجري مجراها حتى لا يخالف المصنم فيما ذكره وتحكم به من اخذ وتركه
ولو كانت الاحكام صحيحة وفيها دلالة على الكائنات لوجب ان تغير المصنم ما اختاره من احد الامرين على كل حال ولو تركنا
تحت حكمهم وكتبنا ما نريد ان نفعله لما وجدنا اصابته في ذلك الاقل من خطائهم ولم يزيدوا فيه على ما يفعل المجنم للبحر
من غير نظر في طالع ولا غارب ولا رجوع الى اصل والا فالبلى بيننا وبينهم وكان بعض الراسائل الوزراء ممن كان فاضلا في الاذ
والكتابة ومشتغوا بالاجور علملا عليها قال لي يوما وقد جرى حديث يتعلق بالاحكام النجوم وراى من مخائل التعجب ممن

يتنازل بذلك وفيه زمانه به ليرد ان اسلك عن شمس نفسه فقلت بل عليك قال اريد ان تعرف في هل بلغ بك التذليل
 باحكام النجوم الى ان لا تختار يوما بسفر وليس ثوب جديد وتوجد في حاجة فقلت قد بلغت الى ذلك والحمد لله وفيه زيادة عليه
 وما في طري تقويم ولا انظر اليه وما رايت مع ذلك الا خيلتم اقبلت عليه فقلت ندع ما يدل على بطلان احكام النجوم وما
 يحتاج الى ظن دقيق وروية طويلة وهما شئ قريب لا يخفى على احد من علم طبقتة في الفهم وانخفضت خبر وفرضنا جاد
 مسكولة وطريقا تمشي فيه للناس ليلنا ونارا وفي محجة ابار مقاربه ويدن بعضها وبعض طريق يحتاج سالكة الى تأمل وتوق
 حتى يتخلص من السقوط في بعض تلك الابار هل يجوز ان يكون سلامة من يمشي في هذا الطريق من العميان كسلامته من
 يمشي من البصراء وقد فرضنا ان لا يخلو طرقة عين من المشاة في بصراء وعميان وهل يجوز ان يكون عطب البصراء
 يقارب عطب العميان او سلامة العميان مقاربه لسلامة البصراء فقال هذا مما لا يجوز بل الواجب ان يكون سلامته
 البصراء اكثر من سلامة العميان ولا يجوز في مثل هذا التقارب فقلت اذا كان هذا محال فاحيلوا نظيرة وما لا فرق بينه
 وبينه وانتم تجيزون شبهه ما ذكرناه وعديله لان البصراء هم الذين يعرفون احكام النجوم ويميزون سعدا وحسنا
 ويتوقون بهذه المعرفة مضار الزمان ويتخطون بها ويعتمدون منافعه ويقصدونها ومثال العميان كل من لا يحسن
 بعلم النجوم ولا يلتفت اليه من الفهماء والفقهاء واهل المديانات والعبادات ثم سائر العوام ولا عراب ولا كراد وهم ضلعا
 اصناف من يراعى عدد النجوم ومثال الطريق الذي فيه الابار الزمان الذي يضيء عليه الخلق اجمعون ومثال ابارة مصائبه
 ونوائبه ومحنة وقد كان يجب لو علم العلم بالنجوم واحكامها ان يكون سلامة النجميين اكثر مصائبهم اقل لانهم يتوقون
 الحق لعلمهم بها قبل كونها ويكون محن كل ما ذكرناه من الطبقات الكثيرة او فراطهم حتى تكون السلامة هي الطريقة الغربية وقد علمنا
 خلاف ذلك وان السلامة والحق في الجميع متقاربة غير متفاوتة فقال ربما اتفق مثل ذلك فقلت له فيجب ان يصدق من خبرنا
 في ذلك الطريق المسلك الذي فرضناه باسلامة العميان كسلامة البصراء ويقول لعل ذلك اتفق وبعد فان الاتفاق لا يستمر
 بل ينقطع وهذا الذي ذكرناه مستمر غير منقطع فلم يكن عذره صحيح انتهى بعض ما اردنا من نقل كلامه في البصراء
 الكواكب ربحنا الله تعالى عليه على ما نقل عنه علم ان تسمية البرج الاثني عشر بالجل والنور والجزاء وغيرها اصل لها ولا
 حقيقة وانما وضعها الراصدون لهم فحصل متعارفا بينهم وكذا جميع الصور التي عرّضت في منطقة البروج والجميع ثمان واربعون
 صورة عندهم مشهورة وعلماءهم معترفون بان ترتيب هذه الصور وتشبيهها وقسمتها الكواكب عليها وتسميتها
 صنعها عند اقدم الراصدون لها وقد ذكر هذا ابو الحسين عبد الرحمن بن عمر الصوفي وهو من جملتهم وله مصنفات في علم
 مثلها في علمهم وبينه في الجزء الاول من كتابه الذي عمله في الصور وقد ذكر رصد الاوائل منهم الكواكب وانهم رتبوها
 في المقادير والعظم ست مرات وبيان انهم الفاعلون لذلك وقال انهم وجدوا من هذه الكواكب تسماة وسبعة عشر
 كوكبا وبنيتهم منها ثمانية واربعون صورة كل صورة منها تشمل على كواكبها وهي الصور التي اثبتها بطليموس في المحيط
 بعضها في النصف الشمالي من الكرة وبعضها على منطقة البروج التي هي طريقة الشمس الكواكب السريعة السيرة وبعضها
 في النصف الجنوبي منها فتمتوا كل صورة باسم الشئ المشبه بها فبعضها على صورة الانسان مثل كوكبة الجوزاء وكوكبة الجاني
 على ركبته وكوكبة الجوا وبعضها على صور حيوانات البرية والجمرية مثل الحمل والثور والسرطان والاسد والعقرب والحوت
 والذئب الاكبر والذئب الاصغر وبعضها خارج عن شبه الانسان وسائر الحيوانا مثل الاكليل واليزان فاعلموا ذلك ليكون لكل كوكب اسم
 يعرف به متى اشاروا اليه لمعرفة اوقات الليل والطالع في كل وقت واشياء عظيمة المنفعة انتهى ثم قال الكواكب هي هودايل
 واضح ان الصور والاشكال والاسماء والاقاب ليست على سبيل الواجب والاستحقاق وانما هي اصطلاح واختيار لو غيرت

والاقتضات والحركات الفلكية وكل استعداد معين في زمان معين وحركة معينة واتصال معين بخصه لا ينبغي فيها
 القبح البشرية اذا عرفت ذلك فنقول الاحكام النجومية اما ان يكون جزئية او كلية اما التجزئية فان يحكم مثلا بان هذا الانسان
 يكون مرجاله كذا او كذا او ظاهر ان مثل هذا الحكم لا يسيل له الى معرفة اذا العلم به انما هو من جهة تشبها بالفاعلية فان يعلم
 ان الدورق المعينة او اتصال المعين سبب لملك هذا الرجل لبلد المعين مثلا ولانه لا سبب فاعلى لذلك الا هو الاول
 باطل لجواز ان يكون السبب غير ذلك الاتصال او هو مع غيره اقصر ما في الباب ان يقال انما كانت هذه الدورق وهذا الاتصال
 لهذا الكائن لا فاعلية كانت سببا مثله في الوقت الفلكي لكن هذا ايضا باطل لان كونه سببا للكاين السابق لا يجب ان يكون كونه
 مطلقا ودورق واتصال بل لعله ان يكون بخصوصية كونه تلك المعينة التي لا تقود بعينه كما بعدد ح لا يمكن الاستدلال بخصوصها
 على كون حادث لان الثورات المختلفة لا يجب تشابه اثارها والتمسك ايضا باطل لان العقل يجزم بانه لا اطلاع على انه ليس
 مقتضى لذلك الكاين من اسباب الفاعلية لا الاتصال المسمى كيف وقد ثبت ان من الكائنات ما يقتضي اكثر من اتصال
 واحد ودورة واحد او اقل واما القابلية فان يعلم من ان المادة قد استعدادت لقبول مثل هذا الكاين واستجبت لجميع
 شرائط قبوله الزمانية والمكانية والشمسية والارضية وظاهرات الاحاطة بذلك غير ممكنة للانسان واما احكامهم الكلية
 فكان يقال كلما حصلت الدورة الفلكية كان كذا فالنجم انما يحكم بذلك الحكم عن جزئيات من الدورات تشابهت اثارها بغير
 متكررة ولذلك يعدلون اذا حقق القول عليهم الى عوى التجربة وقد علمت ان النجوم مستعدة الى تكرار مشاهدتها يضبطها
 الحس والعقل يحصل منها حكما كلياً كحكمه بان كل نار محترقة فانه لما امكن للعقل استنباط الاحراق بواسطة الحس ممكنة
 الكلمة بذلك واما التشكك الفلكي والاتصالات الكلية المقترنة لكون ما يكون فليس شيء منها يعوق بعينه كما علمت
 وان جاز ان يكون تشكلا وعو ات متقاربة الاحوال ومتشابهة الا انه لا يمكن للانسان ضبطها ولا الاطلاع على مقدارها
 من التشابه والتفاوت وذلك ان حساب المنجم مبني على قسمات الزمان بالشهور والايام والساعات والدقائق و
 اجزائها وتقدير الحركة بازائها ورفعهم بينها نسبة عدديه وكل هذه امور غير حقيقية وانما تؤخذ على سبيل
 التقريب اقصى ما في الباب من التفاوت فيها لا يظهر في المدد المتقاربة لكنه يشبه ان يظهر في المدد المتباعدة
 ومع ظهور التفاوت في الاسباب كيف يمكن دعوى التجربة وحصول العلم الكلي الثابت الذي لا يتغير باسرها
 اثارها على وتيرة واحدة ثم لو سلمنا انه لا يظهر تفاوت اصلا الا ان العلم بعو ذلك الدورق لا يقتضي بحسب العلم
 بعود الاثر السابق لتوقف العلم بذلك على عود امثال الاسباب الباقية للاثبات السابق من الاستعداد وسائر اسباب العلوية
 والتفلية وعلى ضبطها فان العلم بالتجربة انما يحصل بعد حصرها ليعلم عودها وتكررها وكل ذلك مما لا سبيل للقوة
 البشرية لضبطه فكيف يمكن دعوى التجربة ثم قالوا علم ان ذلك ذكرناه ليس الا بيان ان الاصول التي يبنى عليها الاحكام
 وما يجزون به في المستقبل اصول غير موثوقة فلا يجوز الاعتماد عليها في تلك الاحكام والجزم بها وهذا لا ينافي كون تلك القو
 المهمة بالتقريب كقمة الزمان وحركة الفلك والسنة والشهر واليوم ما خوذ عنها احتيايني عليه مصالح امادية كمعرفة
 اوقات العبادات كالصوم والحج ونحوها او دينية كاجال المدانيات وسائر المعاملات ومعرفة الفصول الاربعة ليعمل في كل منها
 ما يليق به من الحرث والسفر واسباب المعاش وكذلك معرفة قوانين تقريبية من اوضاع الكواكب وحركاتها لتحديد بقصد ها وعلى
 سمتها المسافرين في برا وبحر فان ذلك القدر منها غير محرم بل لعله من الامور المستحبة لخلو المصالح المذكورة فيه عن وجود المفسد
 التي تشمل عليها الاحكام كما استبرأ ذلك الله تعالى على عباده بخلو الكواكب في قوله وهو الذي جعل لكم النجوم مآلدا واما في خبر
 البر والبحر وقوله ولتعلموا عدد السنين والحساب انتهى فقد ظهر من كلامه هو ما لا جلاء ان العلم بتفاصيل تأثيرات النجوم

وموانعها او كونها امارات فووسع البشر غير اهل العصمة والطهارة وان ما في ايدي الناس من هذا العلم ليس بعلم
بحسب الحقيقة اما الاحاديث المؤيدة لذلك المطلب فقد روي عن بعض من اهل الحديث الذين هم من غير من شاء فليرجع الى ما سبق
وايضاً يدل على ما في كتاب النجوم باسناده عن الكلب في كتاب تعبير الرؤيا باسناده عن محمد بن سام قال قال ابو عبد الله عليه السلام
قوم يقولون النجوم اصنع من البراءة وذلك كانت صحيحة حين لم يرد الشمس على يوشع بن نون وعلى امير المؤمنين عليه السلام فلما رآه
عز وجل الشمس عليها صل فيها علماء النجوم وما في الكلب باسناده عن اخيه عن عبد الله عليه السلام قال سئل عن النجوم
فقال ما يعلمها الا اهل بيت من العرب واهل بيت من الهند وقد في بعض الاحاديث السابقة ان اهل الهند لا يعلمون
اقليلاً فاما اهل بيت من الهند يعلمون علم النجوم في الجنة لا كما قالوا والله يعلم وقد في قول الصادق عليه السلام
ان الحجاب حق ولكن لا يعلم ذلك الا من علم مواليد الخلق كما تم في كتاب النجوم على ما نقل عن الرضا عليه السلام قال قال ابو الحسن
صلوات الله عليه وآله الحسن بن سهل كيف حسابك للنجوم فقال ما بقيت من شيء الا وقد تعلمته فقال ابو الحسن صلوات الله عليه وآله
كم نور الشمس على القمر فضل درجته كم نور القمر على نور المشتري فضل درجته كم نور المشتري على نور الزهرة فضل
فقال لا ادري فقال ليس يدرك شيء هذا اليسر ايضا في كتاب النجوم على ما نقل عنه في حديث طويل عن الرضا عليه السلام هو
اي علم النجوم علم صحيح ذكره ان اول من تكلم في النجوم ادريس عليه السلام وكان ذا القرنين بها ماها واصول هذا العلم عند الله
عز وجل ويقال ان الله بعث النجم الذي يقال له المشتري الى الارض في صورة رجل فاتي ببلد النجم فعلمهم في شدة جويل فلم يستكملوا
ذلك فاتي ببلد الهند فعلم بجلالهم فمن هناك صار علم النجوم بها وقال قوم هو علم من علم الانبياء وخصوا بها لاسباب شتى
فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها فاشابوا الحق بالكذب وايضا فيه وجد في كتاب عتيق اسم كتاب التجمل قال ابو محمد
عن جعفر بن البرقي قال ذكرت النجوم عند ابي عبد الله عليه السلام قال ما يعلمها الا اهل بيت بالهند واهل بيت من العرب
اعلم رحمك الله تعالى ان العلما وضوا الله عليهم فخلقوا باب التجيم وتعلم النجوم فيظهر من
كلام السيد المرتضى رحمه الله تعالى انه حرام فانه رحمه الله قال ان النجوم بعلم اهل الكواكب باعدادها واسكائها وتسايرها
انها متناهية لا يمكن شتمها الا العلم بالحكام والاطلاع على الحوادث قبل كونها فلا مغني له ولا عرض فيه لانه لا فائدة في ان يعلم
ذلك كله ويختص نفس العلم به وما يجري الاطلاع على ذلك اذا لم يتعد المعرفة الى العلم بالحكام لا يجوز العلم بعد
وكيل التوقيف ومعرفة اطوال الجبال واثرها وكما ان العناء في تعرف ذلك عبث وسهلا لا يجدي نفعا فذلك العلم بسلك الفلك
وتفسيرات كواكبها وابعادها والمعرفة بزمان قطع كل كوكب للفلك وتفاصيلها فيه وما سعى القوم بهذا الشأن واقفوا اعمارهم
الا لتقديرهم انه يفضي الى معرفة الاحكام فلا يغتفر بقول من يقول منهم اننا ننظر في ذلك نشرف نفوسنا بعلم الهيئة ولطيف
ما فيها من الاعاجيب ذلك محال منهم وتقتضي الى اهل الاسلام ولو لا غيرهم معرفة الاحكام لما تقبوا بشيء من ذلك كله ولا
كانت فيه فائدة ولا منه عائد ومن ادل الدليل على بطلان احكام النجوم اننا قد علمنا ان مرجحة معجزات الانبياء عليهم السلام
الاخبار عن النجوم وعد ذلك خارقا للعادة وكيفية شتى على مسلم بطلان احكام النجوم وقد اجمع المسلمون قد يما وجدنا على
انكذب البعض بالشهادة بفساد مذاهبهم وبطلان احكامهم ومعلوم من دين الرسول صلى الله عليه وآله ضرورة التكنذيب
بما يدعيه المنجمون والاطلاع عليهم والتعجب من علمهم وفي الروايات عن علي عليه السلام من خلك ما لا يحصى كثرة وكذا عن اهل بيته
عليهم السلام وخيار اصحابه فما زالوا يبررون من مذاهب المنجمين ويعدونها ضلالا لا ومحالة وما الشبهة من هذه الشبهة
في دين الاسلام كيف يفتي بخلافه مستب الى الملة ومصل الى القبلة انهم بعض كلامه فلهذا العبارة بظاهرها كما ترى تدل

فصل في معرفة ما قيل في النجوم

على حرمة العلم والنظر فيه مطلقاً ويظهر عبارة العلامة في المنتهى وغير حرمة التجسيم وتعلم النجوم مع اعتقادها موثقة
اوان لها مدخل في التأثير بالرفع والضرر وقال الشهيد في الدروس اما علم النجوم فقد حرمه بعض الاصحاب لعلمه لما فيه
من التعرض للمخاطبة من اعتقاد التأثير اولا لان الحكماء تخمينية وقال الحق الشيخ على فاعلم ان التجسيم مع اعتقاد ان النجوم
تأثير في الموجودات السفلية ولو على جهة الدخلية حرام وكذا تعلم النجوم على هذا الوجه اما التجسيم لا على هذا الوجه مع التجسيم
على الكذب فانه جائز فقد ثبت كراهة الزيج وسفر الحج في القرب وذلك من هذا القبيل نعم هو مكروه ولا يجوز الاعتقاد
الفلسد وقد ورد النهي عنه مطلقاً حسب المباحة وقريب من ذلك قال الشيخ لجهالة الملا والدين بدون حكم في المسئلة التي
بالكرهية وظن ان راكبين الشيخين في هذا الباب هو السيد الجليل علي بن طائوس رحمه الله تعالى عليه لا في
باب الكراهة فانه لم يقل بها كما الشيخ بهائي قال امولا المجلسي رحمه الله تعالى في البحار ان السيد المسطور انكر على السيد
الاجل المرتضى رضي الله عنه في تحريمه وذهب الى انه من العلوم المباحة وان النجوم علم اورد لا على الحاذات لكن يجوز
للقادر الحكيم ان يغيرها بالبر والصدق والدعاء وغير ذلك من الاسباب والدواعي على قدر ارادته وحكمته وجوز تعليم علم النجوم
وتعلمه والنظر فيه والعمل به اذ لم يعتقد انها موثقة وحمل اخبار النهي والزم على ما اعتقد ذلك انتهى ولا يخفى عليك ان
كلام العلامة رحمه الله ايفر يؤول الى ذلك كما هو ظاهر ويظهر عبارة الشهيد المسطورة التردد في ذلك فلم يبق جنيذ للتحا
الا للسيد المرتضى رحمه الله والا فاقى عند التفصيل اعني حرمة التجسيم والنظر في علم النجوم اذا كان مع الاعتقاد بان
الكائنات لا بد ان يكون على فو مقتضى القواعد المتقدمة عند المتجسدين ويعتقد به او يحكم به عند من يوجب الاعتقاد بقوى
وتأثيرات الكواكب كما هو اكثر ومشاهد فيما بين المتجسدين والعوام من الامراء والسلاطين اما اذا لم يكن كذلك بل كانت القوا
المتقدمة عند من قبيل بعض اعمارات التي يصح انفا كما عاين امارات له كانبغات السخا الاسود من الافق مرهوب
الغواء البار من قبله الدال على المطر واقسام حركة النبض على حدوث بعض العواض البدنية وهيئة بعض الاسباب الدالة
على فضة العسكر السلطاني ونحو ذلك وكان ظهور هذه العلامات عند الناظر في علم النجوم وعند من يظهر باختصاصه على مزيد
الاجاء الى الله تعالى والدعاء والتضرع والخشوع والتبذل في جنبه تعالى والتصدقات والصلوات وغيرها من وجوه المبرات
حتى يندفع بها المكروهات وينجلب بها المرغبات بحضرة التفضل وقدرة القادر الخفا فلا بأس به اما حرمة علمه على الوجه
الذي كورفيل عليها امور منها ما في المجالس الصديق باسناده قال لما اراد امير المؤمنين عليه السلام المسير الى النهر دان
ابا مخيم فقال له يا امير المؤمنين لا تسر في هذه الساعة وسر في ثلث ساعات يمضين من النهار فقال امير المؤمنين عليه السلام
ولم ذاك قال لانك ان سرت في هذه الساعة اصابتك واصاب اصحابك اذى وضرب شديد وان سرت في الساعة التي امرتك
ظفرت وظهرت واصبت كلها طلبت فقال له امير المؤمنين عليه السلام تدرى ما في بطن هذه الدابة اذ كرام انني قال اجسبت
عليت قال له امير المؤمنين مر صدقك على هذا القول كذب بالقران قال الله تعالى ان الله عند علم الساعة وينزل
الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا وما تدرى نفس بآخرة يموت ان الله عليه خير ما كان محمد صلى
الله عليه واله يدعى ما ادعيت انزعك تلك تهدي الساعة من مبار فيها صر عن المسئلة التي من مبار فيها حاوية النهر
من صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستغناء بالله عز وجل في ذلك الوجه واحوج الى الرغبة اليك في دفع المكروه عند من ينجي
له ان يوليكم الحمد دون رتبته وجل فمن امر بك بهذا فقد اتخذك من دور الله ندا وضد الخلف هذا الحديث كما ترى يدل
على حرمة الحكم بحدوث الحوادث والاعتقاد والتصديق بقول النجوم وما في الخصال باسناده عن الحسين بن علي بن الشراك
قال في رسول الله صلى الله عليه وآله عن فضال الى ان قال وعن النظر في النجوم وايضا فيه باسناده عن الحسين بن علي بن الشراك

في النجوم
باب التجسيم

اباعبد الله عليه السلام يقول سئل رسول الله صلى الله عليه واله عن الساعفة فقال عند ايمان بالنجوى وتكذيب بالقدرة
وايضافه باسناده عن نضر بن قايوس قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول المنجم ملعون والكاهن ملعون والساحر
ملعون والمغنية ملعونة ومن آواها واكل كسبها ملعون وقال عليه السلام المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر
والكافر في النار فان قيل هذا يقتضيه حرمة التنجيم مطلقا باي نحو كان وهذا خلاف ما انت بصدده قلت يظهر من كثير
كلام اصحاب ان المنجم المصطلح هو الذي يقول باستقلال الكواكب في التأثير وينكر القادر المختار وان اقول الشيخ الصدوق
علما نقل عنه في ذيل هذا الحديث المنجم الملعون هو الذي يقول بقدرة الفلك ولا يقول بمفلكه وخالفه عز وجل وقد
عرفت من قول السيد المرتضى ان النجيين يذهبون الى ان الكواكب تفعل في الارض من غير ما افعلها يسندونها
الطباعها وفي نهج البلاغة من كلام له عليه السلام قاله لبعض اصحابه لما عزم على المسير الى الخوارج فقال له يا
امير المؤمنين ان سرت في هذا الوقت خشيت ان لا نظفر بمرادك من طريق علم النجوم فقال عليه السلام انزع عنك هذا
الى الساعفة التي من سار فيها صرحت عند السوء وتخوفت اساعت التي من سار فيها حاق به الله فمن صدق بهذا فقد
كذب القرآن واستغنى عن الاستعانة بالله تعالى في نيل المحبوب ودفع المكروه وينبغي في قولك للعامل بالمشي ان يولييك
المحمدون ربه لانك بزعمك انت هديته الى الساعفة التي نال منها النفع ومن الضر ثم اقبل على الناس فقال ايها الناس
اياكم وتعلم النجوم الا ما يهتد به في تروا ويحرفا نهاد عوا الى الكهانة المنجم كاهن الكاهن كالساحر والساحر
كالكافر والكافر في النار سير واعلم اسم الله وعونه وقد ضعف هذه الرواية السيد بن طاووس باعتبار السند
وباعتبار المتن وكلاهما مدخولان من شيعاء فليرجع الى البين وايضا كذا في هذه النجوم بالتنجيم تقدير علماء
كما ينبغي كما عشت فيكون الحكم على طبق هذه القواعد فاعلموا ان هذا النجوم ليس من اوجب
اشتغال من علمها بآراء واعتقاد كثير من ائمة السامعين لا حكماء ما يما يرجون ونها من ن عنه علم ما يستدعي الى
الكواكب والاقاات الاشتغال بالفرع اليدور ملاحظة الكواكب عن الفرع الى الله تم والغفارة عن الرجوع اليه فيها
هم من الاحوال ومعلوم ان ذلك مضاد لطلب الشايع اذا كان غرض سير لاداء التفات الخلق اليه تعالى وتذكروهم لمعبودهم فاعلموا
حاجتهم اليه وايضا الاخبار بالحوادث بمقتضى القواعد النجومية يشبه بالادب بالغيب كثر الخلق من العوام والنساء والصبان
لا يميزون بينهما فكان هذا سببا للضلال كثر من الخلق لتشرق الوهن في اعتقادهم في معجزات الانبياء والارسلاء عليهم
الصلوة والسلام وعدم بقاء خصوصية الله بالعلم الغيوبية ونحو ذلك ايضا ينجر الى الاعتقاد بعدم كونه العبد فاعلا مختارا
ونحو ذلك وما عدم المحرمه فليكن على الوجه المستور فيدل عليه ايضا امور منها ما في الكافي باسناده عن عبد الرحمن بن سنان
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ان الناس يقولون ان النجوم لا يحل النظر فيها ويحجبني فان كانت تقصر تبدا
فلا حاجة لي في شيء ويصير يدبني وان كانت لا يصير تبدا فوالله في الاستيها واشتهى النظر فيها فقال ليس كما يقولون لا يصير
بدنياك ومنها ما في كتاب النجوم لعل بطاوس على ما نقل عنه عن محمد بن وهبان بن ابي سهل وكتب الى ابي عبد الله عليه
السلام وجدنا كانا ينظران في النجوم فهل يحل النظر فيها قال نعم وفيها ايضا انما كتب اليه نحن ولد بنى نوبخت المنجم
وقد كنا كتبنا اليك هل يحل النظر فيها فكتب نعم ما لم يخرج من التوحيد وما في الفقيه باسناده عن عبد الملك بن اعين
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني قد لبثت بهذا العلم فايد الحاجة فاذا نظرت الى الطالع ورأيت الطالع الشليب
واذا رأيت الطالع الخيز هبت في الحاجة فقال لي تقصير قلت نعم قال احرق كيبك فان ظاهره يدل بالمفهوم انه لو لم
بمقتضاها لم يكن به بأس والله يعلم ومنها ان عمل كثير من العلماء الامامية يدل على عدم حرمة هذا القسم من النظر

في النجوم والسيد السند علي بن طائوس ان جماعة من بني نوخت كانوا علماء بالنجوم وقد وقع في هذا الباب وقفت على
عدة مصنفات في النجوم منها كتاب الحوادث منهم الحسن بن موسى النوبختي ومن علماء النجوم من الشيعة لخدم
محمد بن خالد البرقي وذكر الخاشي في كتاب النجوم ومنهم احمد بن محمد بن طلحة والشيخ الخاشي كان له تصنيف في
النجوم ومنهم الجلودي البصري ومنهم علي بن محمد العلوي السعدي ومنهم محمد بن علي بن عمير ومنهم محمد بن مسعود العياشي
ومنهم محمد بن الحسن بن عباس بن اسمعيل بن ابي سهل بن نوخت والشيخ الخاشي كان حسن المعرفة بالنجوم وله مصنفات فيه
وكان مع ذلك حسن العبادة والدين ومنهم الفضل بن ابي سهل بن نوخت وصل اليه ما يبدل على قوة معرفته
بالنجوم ومنهم السيد الفاضل علي بن ابي الحسن العلوي المعروف بابن العلم وكان صاحب الزيج ومنهم ابو الحسن النقيب الملقب
بابي قيراط ومنهم الشيخ الفاضل الشيخ علي بن الحسين بن علي السعدي مصنف كتاب بروج الذهب ومنهم ابو القاسم بن
نافع صاحبنا الشيعة ومنهم ابراهيم الغرار صلب القصيدة وكان من جملة المنضوي ومنهم الشيخ الفاضل احمد بن يوسف بن ابراهيم المصنف
كتاب الطول ومنهم الشيخ الفاضل محمد بن عبد الله بن عمير الديار القتيبية ومنهم الشيخ الفاضل ابو الحسين بن الخضير
القمي ومنهم ابو جعفر السقائي في ذكر النجوم ومنهم محمد بن احمد بن سليمان الجعفي مصنف كتاب الفاخر ومنهم محمد بن الحسين السندي بن شاهك
المعروف بكشاحه ثم قال رحمه الله ومما ذكره من علماء الشيعة العارفين بالنجوم وعرفت بعض اصحابنا الفقيه العالم الزاهد
الملقب بحظير الدين محمد بن محمد ومن رايته الشيخ الفاضل ابو نصير الحسن بن القمي ثم عد رحمه الله من اشتهر بعلم النجوم و
قبل انه من الشيعة انه لم يخلص بعض كلامه على الله تعالى ان كلما ذكرت من الاحاديث واقوال الاصناف المتعلقة بمبحث النجوم
في هذا الكتاب فقلتها من كتاب السماء والعالم من البحار لمولانا المجلسي لا ما ندر اعتمادا على المصنف الناقل لما رحمه الله ثم
وقلتها للفقهاء فان الرجوع الى الكتب التي نقل مولا المجلسي عنها كان موجبا لتعقيب النفس ومفوقا للوقت المفردة لا سيما
قطر الى عدم وجود احد من الاعوان والاضمار مع تشتت الببال وضيق المجال على ان بعض الكتب منها لم يكن لها وجود في
هذه الديار اصلا ولكنها رجوان لا يخفى على الناظر الماهر في كتابي من استنباط الاحكام وتبيين اللزوم واستخراج الفروع
الاصول مع جودة التحرير وحسن التقرير بحيث لا يكاد ان يوجد بهذا الاسلوب غير ذلك الكتاب والله يعلم بالصواب
الفائدة الثانية اذا اتضح وثبت انه تعالى موجد للعالم دون غيره وبطل قوا من يزعم خلاف ذلك فنقول من
حملة التوحيد كما عرفت انه لا اله الا الله وليس المعبود سواه ويدل على جوهري هذا التوحيد واهتمامه عند المشايخ مضافا
الى كون من خرديات الدين الايات الكثيرة الدالة عليه على البعج الوجوه والتمثيل الدالة منها قوله تعالى قل يا اهل الكتاب
تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا نتخذ بعضنا بعضا اربابا الاية ومنها قل
ان هيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله لا تعبدوا الا الله اني لكم منه نذير وبشير ومنها يا صاحبي السجن
يا ارباب متفرقون خيرام الله الواحد القهار وما تعبدون من دونه الا اسماء سميتوها انتم واباءكم ما انزل الله من سلطان
ان الحكم الا لله امران لا تعبدوا الا اياه ذلك دين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون ومنها قل انما ابشر منكم بوحى الى انما الحكم
الله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا ومنها واعبدون من دون الله مالم ينزل
به سلطانا وما ليس لهم به علم وما اللطالين مريضين ومنها و يوم نحشرهم جميعا ثم نقول للامم اهل اولادكم كان في
يعبدون قالوا سبحانك انت ولينامن ومنهم بل كانوا يعبدون الجن اكرههم بهم يومنون ومنها قل افسير الله
تأمرني اعبد ايها الجاهلون ومنها اذا جاءهم الرسل من بياض يومهم ومن خلفهم الا تعبدوا الا الله ومنها لا تسجدوا
للشمس ولا للقمر واسجدوا لله خلقهم ان كنتم اياه تعبدون وامثال ذلك كثير فحيد اذ ان قيل العبادة هي الخضوع

هذا الكتاب من تصنيف
الفاضل الشيخ
الفاضل الشيخ
الفاضل الشيخ

وكمال الخضوع وتقرّباً الى من يخضع ويخضع له فلولم يحجز الله تعالى ذلك الخضوع والطاعة يلزم ان يكون كل
 من يطيع النبي او الوصي او العالم او احد الوالدين او المولى مشركاً يجعله غير الله تعالى معبوداً قلنا ليس كذلك لان كل
 من يطيع واحداً من المخلوقات اذا اطاع مرجئاً الله تعالى وجب طاعته او ذبحها او اباحها فهو اطاع الله تعالى بحسب الحقيقة لا الله تعالى
 هو الباطن والسبب على ذلك ان طاعة هذا المخلوق لا تنافي مع طاعة الله تعالى لان طاعة الله تعالى هي التي توجب طاعة غيره فلا
 ولا شبهة ان طاعة غيره كما يدل عليه قول الصادق ع في الكافي من اطاع رجلاً في معصية الله فقد عصى الله وجميع البيادر
 التعليم باسناد عن عبد بن حاتم قال اتيت رسول الله صلى الله عليه وآله في غنقة عليب فقال يا عبد اطرح هذا الوثن من عنقك
 قال فطرحتة ثم اتيت اليه وهو قراء من سورة براءة هذه الآية اتخذوا حبارهم ورهبانهم ارباباً حتى فرغ منها فقلت
 له انا السانقيدهم قال ليس يحرمون ما احل الله فخرمونه ويحلون ما حرم الله فتستحلونه قال فقلت يا ابي فلان
 عبادتهم وفي اصول الكافي باسناد عن ابي بصير قال استقلت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل اتخذوا حبارهم و
 رهبانهم ارباباً من دونه فقال اما والله ما دعواهم الى عبادة انفسهم ولودعواهم الى عبادة انفسهم لما اجابهم ولكن احلوا
 حراماً وحرّموا عليهم حلالاً فعبدهم من حيث لا يشعرون وفي تفسير علي بن ابراهيم عن ابي جعفر عليه السلام حديث واما حبار
 ورهبانهم فانهم اطاعوا واخذوا واتبوا ما امرهم به ودلوا بما دعواهم فالتخذوا منهم ارباباً بطاعةهم وتركهم
 امر الله وكتبه ورسله فنبتوه وراعوا طاعتهم وما امرهم به الاحبار والرهبان استعوى وطاعواهم وعصوا الله وانما
 ذكر هذا في كتابنا لكي يخطب بهم في غير الله تبارك وتعالى بنى اسرائيل بما صنعوا بقول الله تبارك وتعالى وما امر ولا يعبد
 اله الا وحده لا اله الا هو سبحانه وتعالى عما يشركون فان كانت تلك العبادة المحرمة مع اعتقاد العابد بكون المعبود
 لا نقاباً بحسب الحقيقة من حيث كونه واجب الوجود او خالق العالم او منعم بحسب الحقيقة فلا شك ان الكافر والنكاث تلك
 العبادة محرمة عن هذا الاعتقاد فلا ريب في انها فسق الا ان تكون بحيث جعلها الشارع دالاً على الكفر والارتداد حسبما
 ملأه الفساد كالسجدة والصلوة للصوم والنسب والقمر وسائر الكواكب او تخولف من الخضوع والخشوع كما هو المتعار
 بين عبادة الاوثان والنيران والكواكب انما يحكي عن الشيع وان لم يكن معتقداً بالوحدانية هذه الاشياء قال الله تعالى
 ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل اتنبئوا بالله بما لا يعلم السموات
 ولا في الارض سبحانه وتعالى عما يشركون وقال تعالى ولا تسجدوا للشمس والقمر واسجدوا لله الذي خلقهن
 ان كنتم اياه تعبدون وقال تعالى انما تعبدون من دون الله اوثاناً وتخلقون افكان الذين يعبدون من دون الله
 لا يملكون لكم نفعاً وقال تعالى تعبدون ما لا تخفون والله خلقكم وما تعملون وفي التهذيب باسناد عن ابي عبد الله
 عليه السلام ان رجلاً من المسلمين كان بالكوفة فأتى رجلاً من المؤمنين عليه السلام فشهد انه رآهما يصليان الصنم فقال له
 له ويحك لعله بعض من يشبه عليه امرأة فارسل رجلاً فظن اليهما وهما يصليان الصنم واليهما فقال لهما ارجعا فاني اخبر
 في الارض خلقاً اخرج لهما ناراً وطرحهما فيه وفي وسائل الشيعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يكون العبد مشركاً
 حتى يصلي لغير الله او يدع لغير الله عز وجل وعند عليه السلام من من المجر كعابد الوثن ويخوف ذلك كثير ولا يخفى
 في ان طواهر هذه الايات والاخبار ومثلها يدل على ان كلما يصعد عليه اسم العباد هذه الاشياء باي نية كانت يوجب
 كفر العابد ولعله هذا من ضروريات المذهب والله يعلم بالجملة ينقدح مرجحان كل طاعة وخشوع فهو عبادة فالكافر
 متضمن الطاعة لله تعالى كطاعة الانبياء ولا وصيا عليهم الصلوة والسلام والخضوع والتواضع لهم ملازم لم يتجاوز
 عن المشرع وهكذا طاعة العلماء الدينية والتواضع وطاعة الوالدين والمواظبة في الامور الشرعية وهكذا تعظيم المنعم

مر حيث كونه منعسا بحيث لا يتعدى عن اشتراح هذه العظمة المتواضعة لسلطان الجود تقيته حيث كان في محالها وان
 تعظيم اسم الله تعالى كالساجد والضرأح المقدسة والمساكن وتلك حاديت ومخوذك من الاموال الخيرية التي
 دخلت تحت الضابطة المسطورة فكما عباد الله تعالى وتعل تعظيم الضارح المنسوق من الجشب وغرة الحكمة عن الضريح
 المقدس لست الشهاد عليه السلام المتعارفة في بلاد الهند يكون مر هذا القليل والعلم عند الله وكل تعظيم وتواضع
 وطاعة لم يكن صالحا للقبلة الى الله تعالى كالتواضع وحفض الجناح للكفار والفاسق واهل الجور وغيرهم للفرق والفتنة
 الفاسدة يكون عبادة لغير الله تعالى فيكون العابد يهتد العباداة فاسقا او كافرا علم التفصيل الذي عرفت ونظمت
 مرجعنا ان السجدة لا تجوز لغير الله تعالى مطلقا وان كانت بنية التعظيم للانباء مثلا لانقاد الاجماع على حرمتها مطلقا
 وايضا يدل عليها الامامة الكثيرة منها قول امير المؤمنين عليه السلام على ما روي مخاطبا للجاليق الذي اراد سجدته
 عليه السلام اسجد لله تعالى ولا تسجد لشيء وما آل بعد ذلك ما حاصله سمع النبي صلى الله عليه واله لو حاد
 لغير الله تعالى لمرت ان تسجد للربة لزوجها ونحو ذلك فيكون السجود لغير الله تعكفا او فسقا على تفصيل عرفت واذا عرفت
 ذلك فاعلم ان المخالف في التوحيد هذا المعنى عبدة الاصنام والصابئين الذين عبادوا الكواكب وقد عرفت بطلان
 مذهب الصابئين في باب الكواكب فقد بطل قوسهم بوجوب عبادتها المتفرع عليه اما عبدة الاصنام فالظاهر انهم
 لا يقولون بوجوب وجود الاصنام وكونها قديمة وخالقة لانه نعم بالضرورة ان الخشب لما لم يتخذ النجار ويصورها ونظم
 اجزائها الى البعض يستحيل ان يكون هو الواجب الموجد لذلك الشخص الذي تجره ونحته وصورة فضلا عن ان يكون
 موجد اسرار الخلق ورازقهم والعلم بنفسه ذلك من اجل العلوم الضرورية فكيف يجوز اتفاق جمع كثير من العقلاء على ما
 مناهة بالضرورة فلا بد ان يكون عبدة الاصنام تاويلات لا بد من ذكرها وقد عرفت حيث كان حديث احتجاج النبي
 صلى الله عليه واله على عبدة الاصنام للسطور في كتاب الاحتجاج بلطبرسي رحمه الله كانه لا تاويلات اهل الاصنام ورددوا
 لتستعد بدرة وهذا الحديث كما يشتمل على احتجاجه على عبدة الاصنام كذلك يتضمن احتجاجا على الله عليه واله على اهل
 اديان اخرى ايضا وقد ذكرت شرط امته من قبل ونذكرها موضع الحاجة منه فاقول قال مولانا الحسن العسكري عليه السلام ثم
 اقبل النبي صلى الله عليه واله على مشركي العرب فقال واتم لم عبيد الاصنام من دوز الله فقالوا انقرب بذلك الى الله غفرا
 فقال او هي سامعة مطيعة لربها عابدة له حتى تنقر بواب تعظيمها الى الله عز وجل قالوا لا قال فانتم الذين نحتتم لها بديكم
 فلان تعبدكم هي لو كان يجوز منها العباداة اخر من ان تعبدوها اذا لم يكن امركم بتعظيمها من هو العارف بمصالحكم وعيوبكم
 والحكيم فيما يكلفكم قال فلما قال رسول الله صلى الله عليه واله هذا اختلفوا فقال بعضهم ان الله قد يجعل في هياكل
 رجال كاتوا على هذه الصور فمذه الصو تعظمها تعظيمنا تلك الصور التي حل فيها ربنا وقال آخرون منهم ان هذه الصور
 اقوام سافوا كانوا اربابا مطيعين لله عز وجل قبلنا فمثلنا صورهم وعبدناهم تعظيم الله وقال آخرون ان الله لما خلق آدم
 وامر الملائكة بالسجود لادم فسجدوا تقربا لله كما نحن احقر بالسجود لادم من الملائكة ففاننا ذلك فصورنا صورته
 فسجدنا له تقربا والله كما تقربت الملائكة بالسجود لادم وكما امرتم بالسجود بركم اجمعت مكة ففعلتم ثم نصبتم
 في غير ذلك من البلد باديكم محارب سجدتم اليها وقصدتم الكعبة لا محارب بكم وقصدكم في الكعبة الى الله تقربا اليها تقربا
 رسول الله صلى الله عليه واله اخطاكم الطريق وضلتم اما انتم وهو يخاطب الذين قالوا ان الله يجعل في هياكل رجال كانوا
 على هذه الصور التي صورناها فصورنا هذه تعظيمنا تلك الصور التي حل فيها ربنا فقد وصفتم بكم بصفة المخلوقات
 او جعل ربكم شيئا حتى يحيط به ذلك الشيء فاتي فروا من بينه وبين سائر ما جعل فيه من لون وطعم ورائحة وليس له

تعظيم الضارح المقدس
 من الجشب

وختونه وثقله وخفته ولم صار هذا المحلول فيه محدثا وذلك قد يمدون ان تكون ذاك محدثا وهذا قد يمدون
يحتاج الى المحال من لم يزل قبل المحال وهو عز وجل كما يزل واذا وصفتم بصفة المحدثات في المحلول فقد لم يكن يقف
بالزوال وانما وصفتموه بالزوال والحدوث فصفوه بالقضاء فان ذلك اجمع من صفات المحال والمحلول فيه وجميع ذلك
بتغير الذات فان كان لا يتغير ذات الباري تعالى بمحلوله في شيء عجز ان لا يتغير بان يتحرك ويسكن ويسود ويبيض
ويجبر ويصفى وتحل الصفات التي يتعاقب على الموضوعها حتى يكون في جميع صفات المحدثين ويكون محدثا جل الله وتعالى
عن ذلك علوا كبيرا ثم قال رسول الله صلى الله عليه واله فاذا بطل ما طنته من ان الله عز وجل يحل في شيء فقد فسد
ما نبه عليه قوله قال فسكت القوم قالوا سنظر في امرنا ثم اقبل على الفريق الثالث وقال اخبرنا عنكم اذا عبدتم صور من
كان يعبد الله فسجدتم لها واصلتم فوضعتم الوجوه الكريمة على التراب بالسجود لها فما الذي اقيتم لرب العالمين اما علمتم
ان من حق من يلزم تعظيمه وعبادته ان لا يساوى به عبده ارايتكم ملكا او عظيما اذا سويتموه بعبده في التعظيم والخضوع
والخشوع يكون في ذلك وضع من الكبير كما يكون زيادة في تعظيم الصغير فقالوا نعم قال افلا تعلمون انكم من حيث تعظمون
الله تعظيم صور عباده المطيعين له تزدرون على رب العالمين قال فسكت القوم بعد ان قالوا سنظر في امرنا ثم قال
رسول الله صلى الله عليه واله للفريق الثالث لقد صدمتم لنا مثالا وشبهتمونا بانفسكم ولا سواء وذلك ان اعباد الله
مخلوقون مروبون فنامت له فيما امرنا ونزجر عما نرهب من حيث يريد لا منا فاذا امرنا بوجه من الوجوه اطعنا ولم
نتعد الى غيره مما لم يامرنا ولم ياذن لنا في غيره الا ان ذرى لعله ان اراد منا الاول فمن يكره الثاني وقد هنا ان
تقدم بين يديه فلما امرنا بالتوجه الى الكعبة اطعنا ثم امرنا بعبادته بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي يكون بها
فاطعنا ولم نخرج في شيء من ذلك من اتباع امر الله عز وجل وحيث امرنا بالسجود كاد لم يامر بالسجود بل صورته
التي هي غيرة فليس لكم ان تقيسوا ذلك عليه لا تكملوا تذكرون لعله يكره ما تفعلون اذ لم يامركم به ثم قال رسول الله
صلى الله عليه واله ارايتكم لو اذن لكم رجل دخول داره يوما بعينه الكمان تدخلوها بعد ذلك بغیر امره اولكم ان
تدخلوا داره اخرى مثلها بغیر امره او وهب لكم رجلا ثوبا من ثيابه او عبد امن عبدا او دابة من دوابه
لكم ان تأخذوا ذلك فان لم تأخذوها واخذتموها اخبركم قالوا لا نه لم ياذن لنا في التلصص كما اذن في الاول
قال عليه الصلوة والسلام فاخبرني الله تعالى اوني بان لا يتقدم على ملكه بغیر امره او بعض المملوكين قالوا بل الله اولى بان
لا يتصرف في ملكه بغیر اذنه قال فلم علمتم ومتى امركم ان تسجدوا لهذه الصور فقال القوم سننظر في امرنا ثم سكتوا
الحديث وقد ذكر الفخر الرازي في نهاية العقول تاويلات ستة ملفقة ما ذكر في الحديث ومن غيره فقال **الاول** هو
ان في الانبياء السالفة كان اكثر الناس على مذهب الصابية وانهم كانوا عبدة النجوم واصحاب الطلسمات والطلسم عبارة
عن تمزيج القوى الفعالة السماوية بالقوى الارضية بالتمكن من اظهار ما خرج عن العادة والمنع مما يوافقها اذا كان
كذلك فهم كانوا يصدون والافعال التي يصلح لتكوين الطلسمات العظيمة النافعة ولا يحصل مثل ذلك الوقت في الف سنة
واكثر الامرة واحدة ثم تكون ذلك الطلسم العظيم النفع وينتفعون به فكانوا يامرون الناس بتعظيم ذلك الطلسم
خدمته وفنا ذلك سببا لعبادة تلك الهياكل **والثاني** انهم كانوا يعبدون الكواكب وكانوا يعتقدون فيها كونها احياء
ناطقه عالمة فانخذوا كل واحد من تلك الكواكب هيكلا مخصوصا وكانوا يعبدون به ويتفرعون اليه لانه المعبود بالحقيقة
ذلك الهيكل بل الكواكب لذلك الهيكل **الثالث** انهم كانوا يعتقدون في بعض الرجال بالتبوق او الولاية فيبعد موتهم
اتخذوا تلك الهياكل على مثلهم وتفرعوا اليها لكونها لهم شفعا عند الله تعالى **الرابع** انهم اتخذوا تلك الهياكل قبل

صلواتهم كما للمسلمين بعدد الجاني الكعبة قبله للصلوة فكذلك الصنم قبله لصلواتهم **الخامس** اعلمهم كانوا يحضرون صلواتهم
 باعتقاد وحلول الله تعالى او حلول صنقه من صفاته وتلك الاجسام فعبادته والذات **السادس** اعلمهم كانوا يقيمون
 اليها على سبيل التيمن والتبرك لان بعض من اعتقد وافيه النبوة امرهم بذلك فعدن هي الوجوه التي تختص بتأويل عبادة العباد
 للصنم فلما ابله الناقص العقول فلعن فيهم من كان يعتقد فيها الهيئتها ولكن لا يعرفهم انما العادة بقول الاذكاء من كل
 فريق فاذا عرفت ذلك فنقول اما مذهب الصابية فقد ابطالناه ومن ذهب للحلول والاتحاد والتجسم فسيان بطلانه
 فبطلت التاويل الثلاثة واما اتخاذهم تلك الاجسام قبله لصلواتهم واتخاذهم اياها شفعا لهم فقد بطل ذلك كما
 صاحب الشريعة تحفة صلوات الله عليه وطوعه وزجره اياهم عن ذلك فبطلت التاويلات وبطل قول اصحاب الاضداد
 والمحمد لله رب العالمين **انتهى اقول** قد ورد في بعض الاحاديث الاخر بعض التاويلات التي تضمن الحديث المسطور مع زيادة
 تفصيل فلا بأس بذلك كراهية الجارنا قلا عن جمل الشرايع باسناده عن جعفر بن محمد عن علي بن السلام في قول الله عز وجل وقالوا
 لا تذرت وذاك سواعا ويعوث ونسرا قالوا يعبدون الله عز وجل فما اتوا فصنع قومهم وشئ ذلك عليهم فما جاءهم
 عنه الله فقال لهم اتخذ لكم اصناما على صورهم فتظن ان اليهم وتانسق بهم وتعبدون الله فاعد لهم اصناما على مثالهم
 فكانوا يعبدون الله عز وجل وينظرون اليك الاصنام فلما جاءهم الشتاء والامطار ادخلوا الاصنام البيوت فامروا بالعبادة
 الله عز وجل حتى هلك ذلك القرن ونشأ اولادهم فقالوا ان اباكم كانوا يعبدون وهو لا يعبدونهم ومن من ومن الله عز وجل فذلك
 قول الله تبارك وتعالى لا تذرن وذاك سواعا ويعوث ونسرا الآية وايضا فينا قلا عن قصص الانبياء باسناده عن الصادق باسناده عن
 يزيد بن معاوية قال سمعت ابا جعفر يقول في مسجد النبي صلى الله عليه واله ان ابليس اللعين هو اول من صور صورة على
 مثال آدم ليفتن بالناس ويضلهم عن عبادة الله تعالى وكان رد في ولد قابيل وكان خليفته قابيل على ولد ع وعلى بن خنيزم
 في سفح الجبل يعظمون ويسودونه فلما ان مات ود جرع عليه خوته وخلف عليهم ابنا يقال له سواع فلم يغضبوا عليه
 منهم فانهم ابليس في صورته شيخ فقال قد بلغني ما اصبتم من موت ود عظيمكم ففعلكم في الصور لكم على مثال ود صورته
 تستريحون اليها وتانسقون بها قالوا افعل فعند الحديث الى الانك فاذا به حتى صار مثل الماء ثم صورهم صورة مثال
 ود في بيته فتدفعوا على الصلوة يلشون بها ويضعون خدودهم عليها ويسجدون لها واحب سواع ان يكون التعظيم والسجود
 له في صورة ود فحكموا حتى لم يدع منها شيئا وهموا بقتل سواع فوعظهم وقال انا اقوم لكم بما كان يقول من
 ود وانا ابنه فان قتلتموني لم يكن لكم رب غيري فمالوا الى سواع بالطاعة والتعظيم فلم يلبث سواع ان مات وخلف ابنا
 يقال له يعوث فجزعوا على سواع فالتهم ابليس قال انك الذي صورت لكم صورة ود ففعل لكم ان اجعل لكم مثال
 سواع على وجهه لا يستطيع احد ان يغيره قالوا فافعل ففعل فمعد الى عود خلافة وضبه لهم في منزل سواع وانما سميت ذلك العود خرافا
 لان ابليس على صورته سواع على خلاص صورته ود قال فسجدوا لله وعظموا وقالوا ليعوث ما تاتيك على هذا الصنم
 ان تكيد كما كاد ابوك مثال ود فوضعوا على البيت حراسا وجباياتهم كانوا ياتون الصنم في يوم واحد ويعظمون
 اشتد ما كانوا يعظمون سواعا فلما انكروا ليعوث قتل الحرسه والحجاب ليلا وجعل الصنم رميا فلما بلغهم ذلك
 اقبلوا ليقتلوه فتواري منهم الى ان طلبوه وراسوه وعظموا ثمات خلف ابنا يقال له يعوق فالتهم ابليس
 فقال قد بلغني موت يعوث وانا جاعل لكم مثاله في شئ لا يقدر احد ان يغيره قالوا فافعل ففعل
 الحديث الى حجر ابيض فنقره بالحديد حتى صور لهم مثال يعوث فعظموه شدة مما مضى وبنو عليه بيتا
 من حجر وتبايعوا ان لا يفتح باب ذلك البيت الا في راس كل سنة وسميت اشيعة

يومئذ لانهم تبايعوا وتعاقدوا عليه فاشتدت ذلك على يعوق فغمد الى ربيعة خلق فالتقاها
 في الحائر ثم ما هلا النار ليلا فاصبح القوم وقد احترق البيت والصنم والحرس وارتض الصنم ملق فجزعوا وهبوا
 بقتل يعوق فقال لهم ان قتلتم رئيسكم فسدت اموركم فكفوا فلم يلبث ان مات يعوق وخلف
 ابنا يقال له نسر فانا هم ابليس فقال بلغني موت عظيمكم فانا جاعل لكم مثال يعوق في شيء لا يبلى
 فقالوا افعل بغمد الى الذهب واوقد عليه النار حتى صار كالماء وعمل مثالا للطين على صورة يعوق فرفع
 الذهب فيه ثم نصبه لهم في ديرهم واشتد ذلك على نسر ولم يقدر على خول تلك الديرة فاجازعهم في فرقة
 قليلة من اخوته يعبدون نسرا والآخرين يعبدون الصنم حتى مات وطهر بنوة ادريس فبلغ حال القوم وانهم
 يعبدون جميعا على مثال يعوق وان نسر كان يعبد من ورائه فسال اليهم من معه حتى نزل مدينة نسر وهم فيها
 فمزهمهم وقتل من قتل وهرب من هرب ففرقوا في البلاد وامر بالصنم فحمل والقي في البحر فاتخذت كل فرقة منهم صنما
 يسمونها باسمائها فلم يزلوا بعد ذلك قرا بعد قرن لا يعرفون الا تلك الاسماء ثم طهر بنوة نسر فبلغ حال القوم وانهم
 يعبدون الصنم والاعصام فقال بعضهم لعل الله القاكم ولقد رن وداك اسواغا ولا يغوث ويعوق ونسرا **فصل في ذات**
 الواجب تعالى تخالف سائر الذوات بوجوه **الاول** انه تعالى لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لكان الله بالتعين في
 الشخص ضرورة الاشينية فيلزم التركيب في الوجود بطلان **الثاني** انك قد عرفت ان ذاته تعالى عين وجود
 فلو كان شيء اخر ذاته عين وجوده لكان واجب الوجود ايضا فيلزم تعدد الواجب وقد ظهر فساد **الثالث** انه يدل
 عليه النقل والله تعالى ليس كشيء وهو السميع البصير ام لا يتخادف في ذلك فابناء عن عبد الرحمن بن ابي نجران قال سالت ابا جعفر
 عليه السلام عن التوحيد فقلت اتوهم شيئا او نعم غير معقون ولا تجد دسا وقع وهمك عليه من شيء فهو بخلافه ولا يشبهه شيء
 الحديث وايضا فيه سئل ابا جعفر عليه السلام يجوز ان يقول الله اني قال نعم تخرجه من الحديث حد الغطيل وحد التشبيه
 وايضا فيه عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال للزيد توحين ساله ما هو قال هو شيء بخلاف الاشياء وايضا فيه عنه عليه السلام وهو غير
 الاشياء روحا ولا جسما ثم قال فاذا انقضى عنه الشبه بين شبه الابدان وشبه الارواح فقد عرف الله بالله واذا شابه بالروح
 او البدن او النور فلم تغير الله بالله وامثال ذلك كثيرة والمخالف في ذلك بعض قدماء المشركين فانهم قالوا ان ذاته تعالى
 سائر الذوات وانما يمتا زياحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم اتمام والقدرة التامة ومذهبنا في هاشم اوجب تعالى
 انما يمتا عن سائر الذوات بالاهية واحتجوا على الاشتراك بان الذات تنقسم الى الواجب الممكن ومورد القسمة لا بد ان يكون
 مشتركين اقسامه وايضا فنحن نجزم بالذات مع التردد في الخصوصيات والجواب ان المشترك مفهوم الذات وهو حاضر
 للذوات فلا يلزم من اشتراكه اشتراكه على انه يلزم على هؤلاء وحدة الذوات مع اختلاف اللوازم وقد تقرب في موضعنا
 لاختلاف اللوازم يدل على اختلاف اللوازم ما يلزم المخلف **فصل في ذات** انه تعالى ليس بجسم بالضرورة من المذهب والدليل
 بوجوه **الاول** انه لو كان جسما لكان حادثا لما سبق من حدوث الاجسام **الثاني** انه لو كان جسما لكان مركبا
 ضرورة كونه قابلا للاجزاء الثلاثة وقد عرفت ان الواجب تعالى ليس بمركب من اجزاء مطلقا **الثالث** انه لو كان جسما
 لكان جوهر واستغنى الله تعالى ليس بجوهر **الرابع** ان كل جسم فهو متعيز وذو وضع وستعرف انه تعالى ليس بمتعيز
 بذو وضع **الخامس** انه تعالى لو كان جسما لكان متصفا بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان وبعضها فيلزم التجميع
 بلا مرجح واحتياجه تعالى الى الغير ليجهله متصفا بصفات البعض **السادس** انه تعالى لو كان جسما لكان متناهي
 والمتناهي لابد ان يكون له شكل محض ومقدار مخصوص فالخصر لا يكون ذاته فقط لا ستواها مع سائر الاجسام في

فصل في ذات الوجود تعالى الذات

سائر الذوات

فصل في ذات الوجود تعالى الذات

هذا ناصراً بقلبه وبيده ولسانه وقوله هشام بن الحكم بأئذ حتنا وسائر قولنا للوحدان صدقنا الدافع لباطل أحدنا فمن تبعنا
تبعنا ومن خالفه والخلاف فيه فقد عادانا والحد فينا والله عليه السلام كان يرشد اليه باب النظر والحجاج ويحث الناس على لقائه ومناظرة
فكيف يتوهم عاقل مع ما ذكرناه على هشام هذا القول بأن ربه سبعة اشبار يشبه وهل ادعاء ذلك عليه رضوان الله عليه مع اختصاصه
المعلوم بالصادق ومقر به منه واخذ له عنه الا قدح في امر الصادق عليه السلام ونسبته الى المشركين في الاعتقاد الذي مخلوق هشام
والا كيف لم يظهر عنه من التكرير عليه والتبجيل له ما يستحقه المقدم على هذا الاعتقاد المنكر والمذهب الشيعي انتهى و
قال لا بالجسار رحم الله بعد ذكر حديث ابي الحسن عليه السلام المذكور ان الله لا يرب في جلالة قدر الهشامين وبرائتهما عن
هذه العقول وقد بالغ السيد المرتضى قدس الله روحه في رتبة ساحتها ما عاينها في كتاب الشافي مستدلاً عليها بآثار
شافية ولعل المخالفين نسبوا اليه ما هذين القول معانداً كما نسبوا الى المذاهب الشيعية الى زمراته وغيره من اكابر المحدثين والحمد
لهم كلامهم ما فقد قيل انما قالوا انه جسم كالاجسام وتوهموا كالصوت فاعل مرادهما بالجسم الحقيقة القائمة بالذات وبالصوت المتأهية
وان اخطأ في اطلاق هذين اللفظين عليه تعالى قال الحقول والى والشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا
فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعضهم هو نور متلألئ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار يشبه نفسه ومهم
من قال انه على صورة انسان فمنهم من يقول انه شاب مرد جرد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الرأس والحية ومنهم
من قال هو في جهة الفوق مما يلي صفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات ويأط العرش تحت
اطيط الرجل الحديد تحت الكاب القليل وهو يفضل عن العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير
عاصيه وبعد عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهية محصواً بين
حاضرين ومنهم من نسب بالبله فقال هو جسم كالاجسام وله خير كما لا حيز ونسبته الى حيزه ليست كنسبة الاجسام
الى اجازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عن حقيقة اسم الجسم وهو لا لا ينفردون بخلاف المصرحين بالجسمية انتهى
كلام الدواني وقال الشهرستاني حكى الكعب عن هشام بن الحكم انه قال وهو جسم ذو ابعاد له قدر من الاقدار ولكن
لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه وتقل عنه انه قال هو سبعة اشبار يشبه نفسه وان في مكان محصور وجهته
ولنه يتحرك وحركته فله ولايت مكان الى مكان وقال هو متناه بالذات غير متناه بالقدر وحكى عنه ابو عيسى الوراق
انه قال قال الله تعالى مما س بعرشه لا يفضل منه شيء من العرش ولا يفضل عنه شيء وقال هشام بن سالم انه تعالى
على صورة انسان اعلا المجوف واسفله مصمت وهو نور ساطع يتلألأ وله حواس خمس بويذ رجل وانف واذن وعين
وفم وله وفرة سوداء ونور اسود لكنه ليس بالجسم وكذا قال هشام بن الحكم في حق عليه السلام حتى
قال ان الله واجب الطاعة وهذا هشام بن الحكم صاحب غور في الاصول لا يجوز ان يغفل عن الزامه على المعترلة فان
الرجل وراء ما يلزمه على الخصم ودون ما يظهره من التشبيه وذلك انه الزم العلة فقال انك تقول ان الباري عالم بعلمه وعلمه
ذاته فيشارك الحد في انه عالم بعلمه وبيانهما في انه علمه ذاته فيكون عالماً لا كالعالمين فلم لا تقول هو جسم كالاجسام و
صورته كالصور له قدر لا كالاقدار الى غير ذلك انتهى اقول فظهر ان نسبة هذين القولين اليهما اما الخطبة
الشيعية وعلمائهم لبيان سفاهة آرائهم وانهم لم يروهم في الاحتجاج اشياء اسكراً لهم بنسبوا اليهم الائمة عليهم السلام لم
ينفوها عنهم للتبدي عنهم اتقاء او لمصالح اخرى يمكن ان يحل هذا الخبر على ان المراد ليس هذا القول الذي تقول قال
الهشامان بل قولهما ما يربك ويحتمل ان يكون هذان مذهبهما قبل الرجوع الى الائمة عليهم السلام والاخذ بقولهم
فقد قيل ان هشام بن الحكم كان قبل ان يلحق الصادق عليه السلام على ابي جهم بن صفوان فلما تبعه عليه السلام

ورجع الى الحق وليد ما ذكره الكراخي في كثر الفوائد في الرد على القائلين بالجسم عينيه حيث قال واما ما ذكرناه من
 رحمه الله في المشاع منه واستفاض من تركه للقول بالجسم الذي كان ينصرف وجوعه عنه واقراره بخطائه فيه
 وتوبته منه وذلك حين قصد الامام جعفر بن محمد عليهما السلام الى المدينة فحجبه وقيل له انه امرنا ان لا نؤصلك اليه
 ما دمت قائلاً بالجسم فقال والله ما قلبه الا لا نؤصلك فاق لقل امامي فاما اذا انكره على فنتائب الله منه
 فاوصله الامام عليه السلام ودعاه بخير حفظ عن الصادق عليه السلام انه قال لعشام ان الله تعالى لا يشبه شيئا ولا
 يشبهه شيء وكلما وقع في الوهم فهو بخلافه وروى عنه ايضا انه قال سبحان من لا يعلم احد كيف هو الا هو
 ليس كشئ شيء وهو السميع البصير لا يحد ولا يحصر ولا يدركه الابصار ولا يحيط به شيء ولا هو جسم ولا صورة
 ولا يذو نخطيط ولا تحديد انتهى كلامه مولانا المجلس **اقول** اعلم ان منشاء القول بالتجسيم قضايا وهمية
 كاذبة وظواهر آيات واحاديث يشعر به كقولهم كل موجود فهو جسم او حال في جسم والثاني وحقة تعالى باطل فتبين
 الاول وكل موجود اما متعين او حال فيه فهو تعالى يكون متحيزا وكقوله تعالى وجاء ربك وقوله الرحمن على العرش استوى وفي
 الجواب ظاهر **فصل** في انه تعالى ليس بجوهر ولا عرض لان الجوهر عبارة عن المكنن الذي يكون موجودا في
 موضوع والعرض هو ممكن موجود في موضوع فالواجب يكون جوهر ولا عرضا وكذا الحال اذا فسر الجوهر بماهية موجودة
 لا في موضوع او بمتخير بالذات لانه تعالى ليس بشئ ماهية ولا متخير وقد شاع في الحكماء اطلاق الجوهر على الموجود
 القائم بنفسه من هنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب قال ابن كرام ان الله تعالى احد لذات احد الجوهر
 لكن هذا الاطلاق على الواجب تعالى خطأ لمجيب الشرع وقد روي في حديث السيد عبد العظيم انه تعالى ليس بجسم ولا صور
 ولا عرض ولا جوهر بل هو مجسم الاجسام ومصور الصور وخالف الاعراض الجوهر والكان في خطبة ابي المومنين صلوات الله عليه
 واله وبجهر الجوهر عرف ان الجوهر **فصل** الواجب تعالى ليس بمكان سواء فسر المكان بالبعد الجرد عن المادة او
 السطح الباطن من الجسم المحاك والماس للسطح الظاهر من الجسم المحاك واستدلوا عليه بوجوه **الاول** انه يلزم افتقار الواجب تعالى
 الى المكان فيكون ممكنا ويرد عليه ان القدر المسلم هو ان الواجب لا يتقصر في وجوده ولو ازمه الذاتية الى الغير مطلقا كيف قالوا
 تعالى في رواقية مفتقر البتة الى وجود المزمع ومثلا فلم لا يجوز ان يقال ان الواجب لا يمكن ان يكون دور وجوده **والثاني** انه تعالى
 لو كان المكان مستغناء للمكان عندكم لان المكان قد يوجد بذاته ولا يمكن ان يكون مستغنيا عن الواجب يكون مستغنيا عن جميع ما عداه
 فيكون المكان واجبا فيلزم تعدد الواجب ويرد عليه ان القدر المسلم هو ان المكان متغنى عن حلول الممكن فيكون لا يلزم من ذلك
 استغناء المكان في الوجود لم يمكن فلم لا يجوز ان يكون الواجب تعاضلا للمكان ثم يكون متمكنا فيه كالكراس الذي يصنع
 المحاك ثم يلبسه على احد التفسيرين للمكان **الثالث** انه لو كان متمكنا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تدخل الخلق
 ومقارنته الواجب لا ينبغي من ابعاد ورات واما ان يكون في بعض ما دون بعض فيفتقر الى المختص ويرد عليه ان المختص هو
 اعادة الفاعل المختار والحق ان يقال اننا قد اثبتنا فيما سبق انه تعالى ليس بجسم فلا يكون له مكان بالتفسير في براهنه وايضا
 انما لا ينبغي ان يكون البعد الجرد مكانا للشيء الا انطبا وباعادة بابعاد الممكن فاما ان يكون المتمكن في البعد كيف يتصور كون البعد
 الجرد مكانا له وهذا ظاهر ولا طهر ان يتسكك على هذا المطلب بما هو معلوم من دين النبي صلى الله عليه واله ومذهب
 الائمة عليهم السلام من امتناع كونه تعالى مكانيا ففي الاما باسناد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى لا يوصف
 بزمان ولا مكان ولا حرك ولا انتقال ولا سكن بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون ولا انتقال تعالى عما يقول الظالمون
 علوا كبيرا وفي التوحيد باسناد عن سليمان بن مهران قال قلت لجعفر بن محمد عليه السلام هل يجوز ان يقول الله عز وجل
 في مكان فقال سبحان الله تعالى عز ذلك انه لو كان في مكان كان محدثا لان الكائن في مكان متخرج الى المكان والاصح

فان قيل
 في قوله تعالى
 ليس بجوهر
 ولا عرض
 ولا مكان

فان قيل
 في قوله تعالى
 ليس بجوهر
 ولا عرض
 ولا مكان

موصفات الحديث كما وصفنا التقديم **اقول** هذا الحديث متضمن للدليل العقلي ايضا ولعل الحاصل ان كلما يتصور
 متمكنا يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد بدون المكان والعقل الصحيح حاكم به وفي الاحتجاج والارشاد روى ان بعض اصحابنا
 جاء الى ابي بكر فقال له انت خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله على الامة فقال نعم قال ان لا تجد التوراة فان خلفاء الانبياء اعلم
 امهم فخير في عن الله اين هو السماء هو ام في الارض فقال له ابو بكر في السماء على العرش قال اليهودي فاري الارض خالية منه
 واداه على هذا القول في مكان ون مكان فقال له ابو بكر هذا كلام الزنادقة اعزب عني ولا قلتك فتو الرجل متعجبا يستهزئ
 بالاسلام فاستقبله امير المؤمنين فقال له يا يهودي قد عرفت ما سالت عنه وما اجبت به وانا نقول ان الله عز وجل ابراهيم
 فلا ابراهيم ولا يوحى به مكان وهو في كل مكان بغير ماسته ولا مجاورة يحيط علمها فيها ولا يخلو شيء من تدبيره تعالى
 واني مخبرك بما جاء في كتاب مكيكم يصدق بما ذكرته لك فان عرفته او مر به قال اليهودي نعم قال السند بن عبدون في
 بعض كتبكم ان موسى بن عمران كان ذات يوم جالسا اذ جاءه ملك من المشرق فقال له من اين جئت قال من عند الله عز وجل
 ثم جاء ملك من الغرب فقال له من اين جئت فقال من عند الله عز وجل ثم جاء ملك اخر فقال من اين جئت قال جئت من
 السماء انما من عند الله وجاءه ملك اخر فقال من اين جئت فقال جئت من الارض السابقة السفلى من عند الله عز وجل
 فقال موسى سبحان من لا يخلو منه مكان ولا يكون الى مكان اقرب من مكان فقال اليهودي اشهد ان هذا هو الحق المبين انك
 اخبر بمقام نبينا من يتو عليه وايضا يها روى الشعب انه سمع امير المؤمنين عليه السلام رجلا يقول والله احتجب بسبع حجاب
 فعلاه بالذات قال يا وليك الله لعل من يحب من يحب عن شئ من شئ لا يحويه مكان ولا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء الحمد والثناء
 ذلك كثيرة ويتبع هذا البحث انه قد لا يعتقد على شيء كاعتقاد الجاهل الشرع عليه وهذا هو المكان الغر والوجوه ظاهرة لان المعتمد فيفتقر الى اعتبار
 عليه الله غنى مطلقا وايضا لا يعتمد الا على ما يكون ثقبلا وكذا الشئ ثقبلا لا يتصور الامع كونه حيا والصيد عليه الكثرة منها ما
 الكافي باسنادة قال سال الجليلي امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله فقال اخبرني عن الله عز وجل يحل العرش ام العرش
 يحمله فقال امير المؤمنين عليه السلام الله عز وجل حامل العرش والسموات والارض وما فيها وما بينهنما وذلك قول الله ان
 الله يمسك السموات والارض ان تزولا وان زالتا ان امسكهما من احد من بعد ان كان حليما غفورا الى ان قال عليه السلام
 فكل محمول يحمله الله بنوره وعظمته وقد لا يستطيع لنفسه ضرا ولا نفعا ولا موتا ولا خيرا ولا نشورا فكل شئ محمول
 والله تبارك وتعالى المسك كلها ان تزولا والمحيط بهما من شئ وهو حيوة كل شئ ونور كل شئ سبحانه وتعالى عما
 يقو لون علوا كبيرا وايضا فيه باسنادة عن صفوان بن يحيى قال سئل عن الوقفة الحمد ان ادخله على ابي الحسن
 عليه السلام فاستأذنته فاذا نزل فدخل فسأله عن الحلال والحرام ثم قال له افشقر الله محمول فقال ابو الحسن عليه السلام
 كل محمول مفعول به مضان الى غير محتاج والمحمول اسم نقص في اللفظ والحامل فاعل هو اللفظ مدحذو كذا
 قول القائل فوق وتحت وعلا واسفل وقد قال الله لولا سماء الحسن فادعوا بها ولم يقل في كتبه انه المحمول بل قال
 الحامل في البر والبحر والمسك للسموات والارض ان تزولا والمحمول ما سوى الله ولم يسمع احدا من الله وعظمته قط في
 دعائه ولا محمول الى ان قال الوقفة فتكذب بالرواية التي جاءت ان الله اذا غضب انما يعرف غضبه ان الملائكة الذين
 يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم فيخرون سجدا فاذا ذهب الغضب خفت ورجعوا الى مواقعهم فقال ابو الحسن
 عليه السلام اخبرني عن الله تبارك وتعالى منذ لعن ابليس الى هذا هو غضبا عليه فمضى وهو في صفته لم يزل
 غضبا عليه على وليائه وعلى اتباعه وكيف تجترأ ان تصف ربك بالتغير من حال الى حال وانه يجري على
 الخلقين سبحانه وتعالى لم يزل مع الزائرين ولم يغير مع المتغيرين ولم يتبدل مع المتبدلين ومرجونه في يدك وتلا

فنفرد اسناد
 الامام علي بن ابي طالب
 كالمسك في صفته

يكون اليه محتاج وهو غني عما سواه وامثال ذلك كثيرة وايضا لا يجوز ان يكون الله تعالى ليس بمشعر اما عند القائلين بالبعد الجوهري
لان الخبير عندهم هو المكانا عند القائلين بالحي هو الفرد فلما عندهم وان كان غير الخبير لان المكان عندهم هو ما يعتمد عليه الخبير هو
البعد الجوهري لكن يبطل كونه مشعرا بما يبطل كونه مكنيا على قول من يقول ان المكان البعد الجوهري اما عند القائلين بالسبغ الحاد والخبير
وانما هم المكان لا في ذلك الا في اوله وعند الله ليس مكنيا مع كونه مشعرا لان الخبير عندهم انما يكون مكانا لا بد ليكن موضعاً ويكون الشيء النسبة ووضع
بالنسبة الى ما هو لا يقصود الا اذا كان جسماً منطبقاً على جرم من اجسام الجبر كجسم الجسد السليم ولم يرد هذا التباين في مشعره لان الجاهل في
الاجزاء في تلك المشبهة ستة لكنها غير محصورة في عدد الجواز ففرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل بالقياس الى
نقطة واحدة فيكون طرفا كل مرتبة امتدادات مسامتة في جهتين من الجهات ومعنى الحصول في الجهة الحصول عند
وصوله وقربا وهذا لا يتصور الا ان يكون مكنيا فلا يكون الواجب ان يكون في جهة وقد سبق ان بعض الاحاديث الدالة صريحا
على عدم كونه تعالى في جهة وخالف فيما تلونا عليه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا كما صرح به شارح المواقف فقال
ثم اختلفوا فيما ياتيهم فذهب محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة كونه الاجسام فيها قال وهو ما في الصفة العلية من
العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يات من تحت اطياف الرجل الجدي
اراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير محاس له فحين
بما متناهية وقيل بمقتضى غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة كونه في اجسام في الجهة ومنهم من قال لا يمكن ان يكون
كان من المشبهة لانه قال في غنية الطالبين كل من عليه فان ربي وجهه ركب ذوالجلال والاکرام وهو بجهة العلوم مستوي
على العرش محتق على الملك انتهى وقد اول كلامه بعض مريد به الى امر يدل على انه كان من الفريق الاخير من المشبهة فليعلم
تعالى ولا تحت المشبهة باننا علم بدهان كل موجود متغيرا وحال فيه واجواب منع الضرورة العقلية بل الوهنية فحق لا
قيل وقد يستعان في تصور موجود لا حيرها بالانسان الكلمة مثلا واحتج ايضا بوجه اخر قريب من ذلك ويدفع بادوات
ايضا تسكو بعض الايات والاحاديث كقولنا تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ذلك والملك صفا صفا لا يصعد الكلم الطيب
يعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان الله تعالى في الغمام وذي قنديل وكان قاب قوسين او ادنى وما
في حديث انه تعالى ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فانوب عليه ونحو ذلك
والجواب ان هذه كلها مالة المعان صحيحة دالة عليها العقل والنقل معا وقد مر في ذلك شيء معتد به فيما قبل وذكر بعض الاحاديث
الاخر للناس للمقام ففي توحيد باب ابو يرباستاد عن هشام بن الحكم في حديث الزيد بن اسلم قال سأل
قوله الرحمن على العرش استوى قال ابو عبد الله بن مالك وصف نفسه وكذلك هو مستول على العرش بائن من خلقه من غير
يكون العرش حاملا له ولا ان يكون العرش حاملا له ولا ان العرش محتال له ولكن انقول هو حامل العرش وممسك العرش ونقول
من ذلك ما قاله وسع كرسيه السموات والارض فثبتنا من العرش والكرسي ما ثبته ونفينا ان يكون العرش والكرسي حاملا له ولينك
عن رجل محتاج الى مكان اولي شي مخلق بل خلقه محتاجا الىه قال السائل فما الفرق بين ان ترفعوا ايديكم الى السماء وبين ان
تخفضوها عن الارض قال ابو عبد الله عليه السلام ذلك في علمه ولحاظته وقد رتبته سواء ولكنه عن رجل امر وليا له وعبادة برفع
ايديهم الى السماء نحو العرش لانه جله معدن الرزق فثبتنا ما ثبتته القرآن والاخبار عن الرسول حين قال ارفعوا ايديكم الى الله
وهذا يجمع عليه في كلامه كلها قال السائل فقول انه ينزل الى السماء الدنيا قال ابو عبد الله عليه السلام نقول ذلك لان الروايات
قد صححت به والاخبار قال السائل وانزل ليس قد حال عن العرش وحوله عن العرش انتفاء قال ابو عبد الله عليه السلام
ليس ذلك على ما يوجد من الخلق الذي ينقل بالخلق الى حال عليه والملائكة والنساء نازل ينقله ونحوه من حال الى حال

في مشعره

في مشعره

اشركون في العرش

نحوه في سبيل

بل هو تبارك وتعالى لا يحد على الحال ولا يجرى على الحدوث فلا يكون نزوله كزول الخلق الذي متى نفي عن مكان خلاصه
 المكان الاول ولكنه ينزل الى السماء الدنيا بغير معاناة ولا حركة فيكون كما هو في السماء السابعة على العرش كذلك هو في السماء الدنيا
 انما يكشف عن عظمته ويرى اولياءه نفسه حيث شاء ويكشف ما شاء من قبل ربه ومنظره في القرب والبعد سواء **فصل**
 في انه تعالى ليس بزمني قال الفاضل الجوتقور الشمس البارحة واعلم انه لا ينبغي ان يتوهم تأخره من ان معية الزمانيات
 للزمان هو كونه في معية الزمانيات بعضها لبعض كونه في زمان واحد ان المعية مطلقا شاقو الفيتية وان معية
 الاشياء مطلقا للزمان هي كونه في معية بعضها لبعض هي كونه في زمان فليس كل ما مع الزمان يجب ان يكون فيه كما انا
 مع الخدم والاسنان بل انما يكون في الزمان **اولا** اجزاء وحدوده **وثانيا** الحركات المتقدمة بها **ثالثا** المتحركات
 بما لها الحركات فهي في الحركة والحركة في الزمان وكذا الحوادث بما لها الوقوف على الحركات وتخصص بالازمنة والالات وتكون اجزاء الزمان
 وحدوده فيه تكون الاجزاء المفروضة والحد والموهومة في الخط وتكون حركة الفلك الاقصى فيه تكون المعروض في
 العارض على ما سيلوح لك في كتاب الحركات والتحركات والحوادث فيه كوك الاجسام في الامكنة والامتدادات المكانية
 واما الامور الثابتة من كل وجه البرية من التجرد والتغير فليس في الزمان البتة واذا قيست معه او مع ما فيه كان لها
 ثبات مع ثباته وثبات ما فيه ولم يغير بذلك ان لها امتدادا في الوجود واستمرارا مثل امتداد الزمان واستمراره بل هو خارج
 عن جنس الامتداد الا امتدادا بمعنى عدم السلب ولو كان لها امتداد كانت زمانيات واعني بالزمانيات هي ما يكون
 ظرف حصول نفس الزمان سواء كان على جهة الانطباق عليه كالحركة القطعية او على جهة الانطباق كالحركة التوسيطية
 والاجسام الحادثة وصورها وهياتها الثابتة ولو كان لها الامتداد كذلك المعنى كانت دفعيات كالامور المتخصصة
 المحبوبة بالان بل انما اعني الثابت من كل وجه اذا قيس مع اي من الزمان واجزائه وحدوده والامور المستمرة المتبوعة للزمان
 كله او شطره على سبيل الانطباق او الاطباق والامور الدفعية وجدله مع اي مرهذه الامور اخذته معية ومشاركته
 في الوجود في الواقع فالمستوجب هذه النسبة برى من المتي ومن استمر الوجود لاستيعابه للزمان او الشطر منه ولا استمرار
 واحصاءه بمحد منه واما المنسوب اليه فهو ما نفس الزمان او جزء منه او حد فيه وهي وان لم تكن برية من الاستمرار
 والاستمرار وهو التجرد والنقص لكن بتأثيره في المتي بل كل ما متي الامور التي لها متي واما انما المعنى الذي يعبر عنه في
 فيها متي كمتي وان اخذت مرهذه الجحشية فلا يصادم ذلك كونها مشاركة للثبات البرية من المتي في الوجود في الواقع
 فان الوجود في زمان او ان نحو من انحاء الوجود في الواقع كما ان الوجود في السوق والمسجد ووجود الواقع والوجود فيهما مشاركون
 غير مع الوجود المتعالي عن المكان والحال في هذه المعية لا تختلف باختلاف المنسب اليه سواء كان هو الزمان كله او شطره
 فيه او كاهل زمانيا باضافتها كاهل او بعضا فان هذه الامور وانما نسبتها اذا قيس بعضها الى بعض اما معية او فيلية وبقي كذلك لكنها
 سوسية في المعية لا في المتي كما ان الكا وجزائه وحدوده والمتممات كلها او بعضها كواكبينها اذا قيس بعضها الى بعض فبذلك المعية والاف
 والبعث فذلك المعية سوسية في المعية لما هو متعال عما كان وقد هلك الله سبحانه العبد الاختلاف بين هذه الامور معية سبحانه بقوله وهو معكم
 اينما كنتم فانما هو المتزمن والمتماثل اما والازمنة لا يمكن تتبعها في الخطا للوجود في الازمنة والامكنة فذلك عند الاختلاف بحسب
 الامكنة بقوله اينما كنتم ليس اناسا بالاشتقاق به في عدم الاختلاف بحسب الازمنة ومعينة الثابتات في المتجددة والمتغير كما ان
 الزمان الذي ينسب اليه المعية الزمانية امر زائد على بل لا ينفك بالذهر الاحاق الواقع المحيطة بالامور الثابتة والمتغيرة ونسبة احكام القيا
 الى الاخرى من جهة المشاركة في محض الوقوع واذا قيس الثابتات بعضها الى بعض فبذلك المعية سوسية وهي على من الله
 من حيث ان النسب اليه في الذهر متحد ومتغير في السر هل متعال عن التجرد والتغير والمنسوب اليه ليس اقرا قاني سنخ

النسبة فلذلك ينبغي يطبق الدهر بحيث يكون السريته صنفان منه وما للمعية الزمانية فتح الفها في سقم النسبة فانه يكون سقم
 بين القبليتين والبعيدتين الزمانيتين بخلافهما وقد اتفقنا الشيخ في ذكر الدهر والسريته هنا لانسباؤ الكلام الدهر والافان المعاني
 اجل من ان ينساق مع مسائل المعلم الا في انتهى كلامه اقول ينبغي ان كلامه هذا انما صدر بمجدر التقليد للشيخ واخره كجواب
 عليه آخر كلامه وانما يعتم على نفسه كون الواجب تعالى ما نيا قول المتشرعين بعدم كونه تعالى زمانيا من غير تحقيق ولا القول بعدم
 كونه تعالى زمانيا مع القول بقبل الزمان واستدلالنا مع جميع اجزاء الزمنة لا وجه له وان كان الوجه هو كونه تعالى علته للزمان
 فينبغي ان لا يكون فلك الافلاك وحركته العارضة له المعرضة للزمان على زعمهم ايضا زمانيا لانها من جملة علل الزمان ابطاما
 قوله كما انما مع الخردة الحيزية عليه او لا انه يظهر من كلامه ان مصداق الفئتي الزمانية ليست مخصوصة بالعلل الطرفية بل اعتم منها
 في لا يلزم من عدم كون الخردة طرفا لانتفاء الفئتي التي اعتم منها فيجب حينئذ ان يقال انما في الخردة ومع الخردة بل المعنى الذي يقال
 في الان ومع الان وثانيا ان المعية مع الخردة زمانية وعدم الفئتي باعتبار المكانية والكلام في ابطال استدلال المعية
 الزمانية الفئتيية الزمانية قوله وثانيا السركا المتقدرة بها اقول كون المقدار في المقدر معقول دون العكس
 قوله وقال الشارح في الحركة ان كان مراده من هذه الفئتيية هي الفئتيية التي يقال في حصولها في الحياطة على فاعل هذا
 الفعل فلا شك انهما من قبيل المحازات دور الحقيقة وان كان غير ذلك فليبين قوله للحركة في الزمان ان كان مراده ان اهل
 يقولون ان الحركة في الزمان فلا شك انهم يقولون جميع الموجودات حتى الواجب تعالى موجوداته في الزمنة وان كان مراده ان
 هذا القول بحقيقة فليس الامر كذلك بل الاول ان يقال الزمان في الحركة والفلك لان الحركة والفلك محل الزمان قوله وكذا
 الحوادث بما لها توقف على الحركات الخ لا يخفى عليك ان كون الحوادث لاجل توقفها على الحركات كما هو زعمهم في الزمان
 لا وجه له لانه ما الدليل على كون الشيء في عارض الموقف عليه قوله كون المعرض في العارض الخ ما يتعقل الا كون
 العارض في المعرض دون العكس كيف يتعقل هذا ولا يتعقل كون الواجب تعالى فيه مع عدم الفكاكه تعالى عنه بحسب
 زعمهم قوله ولا اجسام الحادثة وصورها الخ ما الدليل على بطلان كون الواجب تعالى زمانيا على نحو الاجسام وصورها القارة قوله بل
 انما عني ان يثبت من كل وجه الخ لا يخفى عليك ان الالف فيهم من كون الواجب تعالى الامر الدفعي مثلا معا الا ان الواجب تعالى الامر
 الدفعي موجود في آن واحد وهذا المعنى في الزمان في نعم الفرق بالوجوب والتقدم والبقاء وذلك ان نسبة تعالى دون
 الطرف الاخر ولو كان تلك المعية بمجر كون الواجب تعالى والامر الدفعي من الموجودات النفس الامرية مع قطع النظر عن الزمان و
 حد ودها فينبغي ان يصدق قولنا ان الامر الدفعي الذي تقدم منذ الفسنة مثلا موجود مع وجود الواجب تعالى و
 معدوم مع وجوده تعالى لان المعية له تعالى لا تقتضي الا كونه الشيء مطابقا لنفس الامر في زمان ما وان ما ومن هنا يفتح
 حسن ما اورد الفخر الرازي على الفلاسفة حيث حصروا التقدم في الاقسام الخمسة مشبهة وهم مع ذلك اثبتوا المعية للدهر
 ولا شك انها خارجة عن البعيات الخمسة بل ان تلك التقدمات بانه يجب ان يكون بازاء هذه المعية قبلية وبعديته دهرية
 وحسن ما قال خير الحقيقة بالمهتر السابقين من الفهم لو يكونوا في ذهول عن المسبق الدهر على انه نوع مباين للخمسة اذ من
 الفطريات الاوائل بعد العلم بوجود القيوم الواجب بالذات جاز كونه انه كان الله تعالى ولم يكن معه هذا الحادث اليقيني
 مثلا موجودا في وعاء الدهر ثم الحادث وجد معه ولا يرب محصل في ان تقدم رب الزمان على شيء لا يكون بكون حصوله
 في زمان متقدم على زمان حصول ذلك الشيء ومن البين ان الفلاسفة مع تعقباتهم في تقدس المبدأ عن شوب البطلان
 بالزمان ليسوا ممن ينبغي عليهم ذلك وتصيبا اتم في ذلك اكثر من ان يحصر فاذن لا يكون سبقه على الحادث الزمانى وعلى كل خير
 من اجزاء الزمان الا سبقا بالدهر والسريته الكثر حين حاولوا الفحص عن اقسام السبق في مباحث المتقدم والتكخر اخذوا

الزمان على وجه يشمل النوعين اي الزمان والذات معا حيث قالوا السابق الزمان وهو محسوس يجب ان يتخلل السابق
 عن السابق في الوجود البتة ولم يقيدوا ذلك بان يصح محس ان يتوهم تخلل محس بالذات ولو وهى بينهما كما يتصور
 او لا يصح فلا محالة كان ذلك المعنى المطلق قد راى مشتركاً بين السابق بالذات وبين السابق بالزمان فالفصل غايته ما يتجسم
 من قبلهم الا ان هذا اهل انهم ليس على سنة المحضين فان تحصيل معنى مشترك بين نوعين من السابق متباينين
 وبالحواص ولا حكم لا يسوغ اسقاطها عن الخط وعند المعنى المشترك نوعا واحداً متلفاً هذا الفاضل البحر نفوس في الكتاب
 المسطور للفلاسفة بان اعراض الامام ساقط من غير تجسم وذلك المعية المطلقة وكانت تتصور بانها قبلية
 وبعدية لكن لا يجب ان يتصور بانها كل معية في ظرف قبلية وبعدية في ذلك الطرف بل قد يكون بانها الا المعية
 بمعنى السلب الساذج ليس المعية بين شيئين في الآن لا يتصور بانها قبلية وبعدية بينهما في ذلك الا ان غير
 قابل لان تصوريه قبلية وبعدية لكونه غير متبدل بل انما يتصور بانها الامعية السادسة الساذجة بينهما وذلك باينكون ذلك الا ان
 ظاهراً على جدها او عنهما معا سواء كان لها وجود في غير ذلك الا ان على سبيل المعية او التقدم والتأخر ولم يكن فذلك المعية
 بين شيئين في الدهر لا يتصور بانها قبلية وبعدية بينهما في الدهر لكونه خارجاً عن جنس الاستمرار والامتداد بل انما
 يتصور بانها الامعية البحتة وذلك اما ان يكون وعاء الدهر فارغاً عن احدهما كما بين الواحد سبحانه وبين ما يتوهم له
 من شريك تعالى الله عنه او عنهما جميعاً كما بين ما يتوهم من شريك المبدأ تعالى وبغير الجلاء نعم يتصور القبلية على ان والبعد
 عنه ولا يتصور القبلية على الدهر لا البعدية وذلك لكون لا يجد امر متبدل يتصور فيه اجزاء وحد ودقبله وبعد
 والدهر هو الواقع ولا يتصور له قبل ولا بعد انتهى فيمكن لما قدمه بان العقل السليم حاكم بان الشيء اذا كان مع زمان متماد
 محقق لعد شيء معية دهرية دور زمانية ثم يصير مع زمان مخصوص لوجود ذلك الشيء معية دهرية دون زمانية كان
 الشيء الذي كان مع زمان العدم معية دهرية قبل ذلك الشيء الذي صار بعد العدم موجوداً قبلية دهرية اما قوله ليس
 المعية الخ فقياس مع الفارق فان كان المعين لا يمكن ان تسع نواقع عدم شيء ونارة اخرى وجود ذلك الشيء بعينه فالمعنى في الا
 المعين باعتبار القبلية والبعدية باعتبار ان آخر ازمان آخر بانه ان كان الشيء موجوداً في آن ازمان ثم يصير شيئاً آخر موجوداً
 في آن آخر مثلاً بعد انقضاء آن وجود الشيء الاول كان الشيء الاول قبل ذلك الشيء وان كانا مستحدثين في آن واحد كما لمعاً
 فلم يتحقق المعين بدون القبلية مطلقاً اما الدهر فحيث انه يسع وجود شيء منعكاً عن وجود شيء اخر ثم يسع وجود شيء
 اخر بعد تخلل زمان مديد فكيف لا يتحقق القبلية والبعدية مع تحقق المعية باعتبار ان الا ترى ان الزمان والمكان
 اذا كانا بحيث يسع عدم اشياء باعتبار بعض الاجزاء وجود الاشياء باعتبار الاجزاء الاخرى لا جراً يصف الاشياء بالقبلية
 والبعدية باعتبارهما **التبديل** الهمة به رجليل وهو ان الواجب على كل موجود واقعه لا شك انهم
 متقدمون على شهر رمضان الا في السنة الانية مثلاً وعلى ملحد في تقد ما انفكا كما في الاشياء والامتداد والوهم
 من اليوم الى الشهر المذكور معدوم محض ليس له وجود في حاق الواقع اصلاح هذا التقدم ما انفكا في الواقعى للموجود
 الواقعي لا بد ان يكون بحسب الدهر وان قيل ان هذا التقدم ايضا انما هو بالزمان الذي سيوجد بالتدريج الى ان ياتى
 ايمان الشهر المفروض قلنا فليجئ مثل ذلك على فرض وجود الباري تعالى منعكاً عن وجود الزمان الساكن هو مذهبنا معاش
 المتشرعين بان كان ما لا انفكاك امر معدوم ليس بشيء عاصلاً ولا يخفى على المتأمل وثاقه هذا الملهم ودرشاقتة
 مع سهولة المأخذ والسهولة بحيث لم يأت في قدرة صاحب الطبع السليم والذهن المستقيم والله الهادي الى الصالح القويم
 اما قوله في العبارة السابقة فالنسوبة هذه النسبة برئ من المتي ومن استمر الوجود الخ لا يذنب عليك ان هذا

نهج

ليس يختص بالواجب تعالى الجبروت بل كل حادث فإيضاً كذلك أما قوله ولكمنا سواسيته والمعية التي يخرج فيها الزمان
 كان مراده أن كل شيء موجود في آن ما أو زماناً ما فهو مع الواجب تعالى معية دهرية دائماً لا يتغير بعد الوجود بحسب الدهر
 والواقع أصلاً فهذا وإن استغفاد منه الاسترضاء بالسيد الدام حيث قال بعد كلام ومترجمين متاكسين أنه لا يصح القول
 بعدم بعد الوجود ولا لزوم الحد ولا امتداد أو كون عدمه الطاري هو العقد الشا إلى اللفظ فالحوادث الزمانية وإن
 لم يبق في زمان لاحق فلا يتغير عن الدهر إذا الانقضاء عن الدهر إنما يكون بارتفاع الوجود بحسب الواقع مطلقاً لكن جوده في
 زمان وجد فيه لا يرتفع ولا يصدر التقيضان ولانعدامه في زمان لاحق لا يرتفع وجوده في الزمان كما عرفت فاذا هو موجود
 في زمانه السابق وذلك الوجود نحو ما يحتاج الوجود في الدهر والزمان وما فيه بغيره وقطعية في الدهر فاذا هو موجود في الدهر
 انتهى ولكن ساقط عن محل الاعتبار وإنما نشأ هذا التوهم الفاسد قياساً للزمان بالمكان وهذا قياس فاسد جداً فاق
 الكار قابلية جميع الأجزاء فكل جزء منه مع ما فيه موجود في الواقع بخلاف الزمان فإنه غير قابل لكل جزء منه سابق لعدم عند اللا
 عدم ما يحض الجس الواقع وليس هذا لعدم بالنسبة إلى الجزء الحاضر فقط والاي لم صدق القضايا الكاذبة مثل أن البناء
 السابق والماليك السالفة والحوادث الماضية موجودات في الواقع وبحسب نفس الأمر وإن الغد هو الجسد الجسد الحاضر
 ونظيره من الزمان بالجملة العقل السليم والدهر المستقيم لا يفرق بين عدم الشيء الذي لم يوجد بعد وعدم الشيء الذي انعدم
 بعد الوجود والمطابقة للواقع ولهذا ترى هذا الفاضل الجونفوداً ورحمة السيد بأنه لو تصور عدم سابق على الزمان في وعاء
 الدهر من غير لزوم امتداد فيه فليصو عدم لاحق للزمان فيل أيضاً ويكون عدم اللاحق واقعا في جز الوجود كما كان الوجود
 واقعا في جز عدم الشا فيكون خيراً واحداً لعدم الشا في الوجود ثم لعدم اللاحق وكما أن تخيل الامتداد في وقوع الوجود
 مكان عدم من أحكام الوهم كذلك في وقوع عدم مكان الوجود وكما لا يكون أو لا التقدم لعدم والتأخر بوجود لطبيعة
 لعدم والوجود ولا مقارنة الزمانين يكون أحدهما بذاته مقدماً والآخر مؤخراً بل لا مولا يعلمه إلا الله فقط وهذا الراسخ
 في العلم أيضاً لا يكون ثابتهما التقدم للوجود والتأخر لعدم بطبيعةهما بل لأن ذلك الأمر يكون الامتياز بين العدميين لا بمجرد
 اللفظ بل في ذلك الأمر أن قيل لعدم اللاحق الشيء في وعاء الدهر فما يصبو لوصف ارتفاع وجوده وعواء الدهر وحقاق
 الواقع لكنه غير متصو لانه إذا وجد الشيء فبعد ذلك وإن فرض انبثاق وجوده زماناً لاحقاً لا يرتفع وجوده زماناً سابقاً ولا اجتماع النقيضين
 ووجوده في ذلك الزمان وجود في وعاء الدهر قلت لعدم الشا أيضاً لا يتصو إلا يتصو سلب الوجود راسعاً وعاء الدهر
 لكنه غير متصو فيه هو موجود في بعض الأحياء لا يمكن سلب جوده في ذلك الزمان ولا اجتماع النقيضين ووجوده في ذلك الزمان
 وجوده في وعاء الدهر فإن قلت ان وجوده في وعاء ذلك الزمان وجود في وعاء الدهر بعد عدم قلت فليكن وجوده في
 ذلك الزمان وجود في وعاء الدهر قبل لعدم أيضاً على أن كلامنا في الزمان والزمان ليس بموجود زمان حتى لا يرتفع
 وجوده عن ذلك الزمان بل كما كان معدوماً في الدهر ثم وجد ولم يلزم اجتماع النقيضين في الدهر بل وقع أحدهما
 موقع الآخر فليعدم أيضاً بعد ما وجد وتقع عدم في جز الوجود ولعلك قد انتقم لك أنه يجوز ارتفاع وجود الزمان
 أيضاً عن الدهر لا بارتفاع وجوده عن زمان الوجود مع وجود ذلك في الدهر بل بارتفاعه مع زمانه عن صفته الواقع ولوح الدهر
 من انفسه ولا يخفى عليك أن كلما أورد ههنا على السيد محله وليت شعري كيف تفضل السيد بالحدوث والدهر وحجبه ما هو معك
 بالضرورة من جنس بنيان أصله الله عليه واله مرجحاً العام وتغريباً لعدم اللاحق ما هو مخالف لما هو يستفاد من الآيات والأحاديث
 من مفعلة العالم من الأفلوك والعناصر بل الملائكة كما يشهد بقوله تعالى كل شيء هالوك إلا وجهه وكل من عليه فان ويبقى وجه
 ربك ذو الجلال والإكرام وقوله وإذا السماء كسطت وإذا السماء انفطرت وإذا الكواكب انتثرت وإذا السماء انشقت

ومخوفات من الآيات والآحاديث الكثيرة ولم يتفطن هنا بأنه اذا ارتفع الافلاك من البين اثنى سبعة الزمان بالعارض
 الحركة الفلك مع اشتغالها بالحدث والذهاب والقضاء والدمر في عدم اقتضاء الزمان كما وضع ولا ح في كلام الفاضل
 الجوني فكأنه ان يقال ان الزمان عند ليس يعارض للفلك بل هو متنازع من بقاءه كما هو يستفاد من كلام اكثر المتكلمين
 وانه امر موهوم ليس بموجود حتى يقدم ويهلك مع فناء كل شيء لكن يروح بانه اذا كان الامر كذلك فما الاحتياج الى تختم
 القول بالحدث والذهاب بل يكفي ان يقال ان الزمان ليس بموجود اصلا حتى يقال بقدمه وان كان مراد هذا الفاضل
 من قوله ولكننا سواسية المعية التي نحن فيها غير ما تلونا عليك فليبين حتى ننظر فيه وبعد اللثام التي ترجع الى اصل البحث
 الذي عقدنا الفصل له فنقول معنى عدم كونه تعالى زمانيا على ما يشهد به العقل المستقيم والشرع القوي هو انه تعالى سابق على
 وجود الزمان وليس وجوده تعالى مخصص الزمان كما سألنا الله تعالى من الجواهر والعراض بناء على ما ثبت من حدوث
 العالم وايضا يمكن ان يكون المراد انه ليس بزمانا منطبقا على الزمان كالحركة حتى يلزم ان يكون البارئ تعالى من قبيل الا
 الغير القان بعدم بعضه ويحدث البعض الاخر يقال الله عز وجل علو كبير اقاله لا الجلس في البحار من انه ما وراء
 من المصوم ان ليس بزمان ولا مكان معناه انه كما لا يحيط به مكان حتى يكون ظرفا له مشتملا عليه كذلك لا يحيط به
 زمان حتى يتقدم عليه جزء من ذلك الزمان او يتأخر عنه جزء اخر فيكون وجوده مقارنا للحدث خاص من الزمان مسبوقا
 بحد اخر منه خال عن وجوده فيكون ذلك الحد ماضيا بالنسبة الى وجود الحق وسابقا على حد اخر كذلك يكون مستقبل
 بالقياس اليه واما مقارنة الحق القديم للزمان وتحقيقه مع نفسه الامر من الازل الى الابد فلا شك في صحته وتوحيده و
 بقاءه وايضا قد يقال ان الزمان يتحقق المعنى الثلثي وليس لمفهوم لفظ الزمان لغز ولا اصطلاحا اختصاص بما يقارن الزمان
 على انه الاول والآخر والماضي بالمكان فانه انما يمنع لانه يتحقق المقارنة بين ذاته تعالى وبين المكان بشيء من المعنيين لا بمعنى
 الحطة للمكان به ولا بمعنى مقارنة وجوده لوجوده اذ لا ولد ولا شك ان انصافه سبحانه بالزمان في هذا المعنى مما لا
 العقل ولا الثقل بل ما ورد في النصوص من توصيفه بالباقي والدائم والسرمد والازل ولا بد من ان يشهد بصدقه ويؤيد
 بان النص الدالة على ان انصافه بالزمان انما المراد بها ان في احاطة الزمان بوجوده الحق على ما هو شأنه مع المتغيرات
 تحدث في حده منه دون حد او انه لا يتقدر وجوده سبحانه بالليل والنهار والشهور والسنين انتهى اما ادلة السمع
 الدالة على عدم كونه تعالى زمانيا فكثيرة جدا منها ما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى لا يوصف
 بزمان ولا مكان ولا حركة ولا انتقال ولا سكوى بل هو خالق الزمان والمكان والحركة والسكون تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
 وما رواه عن ابي ابراهيم عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى لم يزل بالزمان ولا مكان وهو لا مكان كان الحبر في خبايا اخر
 عليه السلام ان الله لا يوصف بمكان ولا يحجر عليه زمان ولا المير المؤمنين عليه السلام الذي ليس له وقت محدود ولا
 اجل محدود ولا نعت محدود وفي التبع لم يسبق له حال حال فيكون اقل قبل ان يكون آخر او يكون ظاهرا قبل ان يكون
 باطنا ومن قوله عليه السلام لا يقبضه الاوقات وما اختلف عليه دهر فيختلف منه الحال ومن قوله عليه السلام ليس لصفتة حد
 محدود ولا نعت موجود ولا وقت محدود ولا اجل محدود في التوحيد عن الكاظم عليه السلام ان الله لا يوصف بزمان
 ولا مكان واما ذلك كثيرة **فصل** في انه تعالى لا يتحد بغيره ياتي معنى اخذ فانه قد يطلق بطريق الجواز على صيرورة
 شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة عن التغير والانتقال دفعا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواءا والاسود ابيض
 ففي الاول نال حقيقة الماء بمراد صورته النوعية عن الهيولى وانضم الى تلك الهيولى الصفة النوعية التي للهواء فحصل
 حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء في التل في نال صفة الاسود عن الموضوع بها وانصفت بصفة اخرى هي البياض وعن

الوجه الثاني
 في قوله تعالى
 لا يتحد بغيره

أقوله تعالى متحد بهذا المعنى ظاهر نظر الى كونه تعالى واجب الوجود وعدم كونه تعالى مركبا أصلا كما سبق وعلم كونه تعالى محلا
 للحوادث كما سيظهر إنشاء الله تعالى وأيضا من معانيه المجازية صيرورة شيء شيئا آخر بطريق
 التصكيب أي انضمام شيء مع شيء بحيث يحصل من ذلك الانضمام شيء ثالث كما يقال
 حمار زئراب طينا واختب سيرا وقد اثبتنا فيما سبق عدم كونه تعالى جزء الشيء كما عرفت فبطل اتحادها بهذا المعنى
 أيضا وأما معناه الحقيقي فهو أن يصير شيئا آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم اليه شيء كان يكون هناك زيد وعمرو
 مثلا فيتحذر أن يان يصير زيد بعينه عمرو أو بالعكس أو أن يكون من أول الأمر زيد موجودا دون عمرو ثم يصير زيد وعمرو
 أن يعدم زيد ولا اتحاد بهذا المعنى باطل على الإطلاق وليس بطلان هذا النسبة الى الواجب فقط وقد ادعى عليه بعض المحققين
 دعوى البقاء وبهنا عليه بوجوب **الأول** أنهما بعد الاتحاد كانا موجودين لم يحصل اليحد وان كان أحدهما فقط
 فافهم أحدهما فكيف الاتحاد وان لم يكن شيء منهما موجودا كان هذا فناء لها وحدوث شيء آخر خلاف المفروض قبل
 أنه لا يجوز أن يكونا موجودين بوجود واحد فبطل اتحاد الحالين للوجودين بالتحديد الموجودان أيضا والله أن من لوازم الشخص
 التميز فإن بقى بعد الاتحاد تشخصا كالتحيز اثنين لا واحد وان لم يبق أحدهما أو كلاهما فافهم المتحدان واحدهما قال
 المحقق الدواني في حاشية القديمت ما علم أنه يمكن تلخيص الدليل بوجوب دفع عنه شكوك وهو أن يقال إن اتحاد
 مع بقاء الاثنينية يلزم اجتماع النقيضين وإن ارتفع الاثنينية فامّا بارتفاع كليهما أو بارتفاع أحدهما فخلا والضم
 أو بارتفاع الاثنينية وطريان واحدة على قابلها فيصير الشيء الذي كان معترضا لكثرة معترضا لوحدة وذلك مما لا
 يل نشبه في بعض الأشياء غاية ما في باب أن جميع الحقائق لا يجتمعها وليس هذا هو الاتحاد الذي تخيله بل هو أن يصير
 غير ذلك يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة النقيضين لأنه لا يرتفع الاثنينية فلا وحدة وإن ارتفعت ولا حقيقة لها
 إلا هذه الوحدة وتلك الوحدة فزوالها أمان والهداه وتلك أو كليهما وليس شيء من تلك الأمور الاتحاد الذي قصد
 بطلاله والحاصل أن المدعى امتناع اتحاد الاثنين بآن يصير **ثلاث** مع بقاء **أول** كما يصير الجهم أبض مع بقاء
 الجهم ولا أبض لا بوزن الصورة الاثنين شيء واحد وحده صورة الوحدة فيه وإذا فرض بقاء الصفة الواحدة بعد كان اثنين
 كالسبأ هو الأمر للوضع للوحدة والكثرة معا لا كلا واحد من الاثنين المقومتين للكثرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى
 بدعية يكفي فيها تحريضها بتلخيص نظرهما **أقول** لا يخفى عليك أنه يرد عليه أنه يجوز أن يتحد الشيان مع
 الوحدتين وهذا لا يدفع بما قال فالأولى هو الاكتفاء بدعوى الضرورة وأيضا الأمر التأكيد على امتناع الاتحاد عليه تعالى
 مضافا الى ما ذكره من انقلاص الواجب الممكن وهذا محال كما ثبت في محله وأيضا لا يمكن أن يكونا زمانيا كما ثبت
 أن كلاً معناه كذلك **فصل** في أن كونه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره وذلك لأن الحال في شيء يقتضي اليه في الجملة سواء كان
 حلول جسم في مكان أو عرض في جوهر أو صورة في مادة كما هو رأي الحكماء أو صفة في موصون كصفة الجبروت والافتقار الى الغير
 يناق الوجب ويرد عليه منع الاحتياج كلية في الحلول كما في حلول الجسم المعين في الخيز المعين واحتجوا أيضا بأنه لو حل في محل
 مع وجوب ذلك لكان مقتضى الحل ويلزم مكانه وقدم المحل بل وجوبه لا يقتضي الوجوب اليه وأما مع جواز فناءه فلا يقتضي
 من القضاء على الافتقار وهذا اليه مقدور بما مر وأيضا احتجوا بأن الحلول في الغير أن لا يكون صفة كمال وجب فناءه عن الوفا
 وإن كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل اتفاقا واحتجوا أيضا بأنه لو حل في شيء علم تحيزه لأن العقول من
 الحلول بانقلاص العقل هو حصول العرض في الخيز بتعاقب حصول الجوهر وأيضا احتجوا بأنه تعالى لو حل في جسم علم ما غير
 الخضم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام أو في جزء منه فيكون أصغرا لا شيئا وكلاهما باطلان بالضرورة والاعتراض

فصل في تسمية الجواهر
 أن يحل في غيره

بما كان هذا

بالحجة هذا من ضروريات مذهبنا ويمكن ان نستدل بما روى باسناد كثر عن يونس بن يعقوب قال قال لي يونس كذا
 في الحسن عليه السلام فاسأله عن ادخل فيه من جوهرية الله شيء قال فكنت اليه فاجابته المسئلة مسئلة
 رجل على غير السنة فقلت ليونس فقال لا يسمع ذا اصحابنا فينتبهون منك قال قلت ليونس يتدرون متى اومنتك
 معني هذا الحديث احديث اخر وما في الكافي عن ابي جعفر عليه السلام ان الله خلص من خلقه وخلقه خلوصه وكل ما وقع
 عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله وتجد المعني احديث اخر والخالف لنا في عدم تجوز ناعلى الله تعالى الحلول في
 فترقان **الاول** منهم النصارى وسنبتهم كلامهم مخبط ولذلك اختلفوا في فعله وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا
 بالتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلوله فيه او طول صفته فيه كل ذلك اما بهذا المسيح او بنفسه الناطقة
 فله ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وحي فاما ان يقال عطاها الله قد رة على الخلق والابحاد اولا ولكن خص الله تعالى
 بالمعجرات وسماه انا تشرافا وكراما كما سمى ابراهيم خليلا فله ثمانية احتمالات وكل ذلك باطل بطلان الاتحاد
 انتقال الصفات وقد دلت الخلق ولمنع صاحب الشرع اطلاق النبوة على احد من العباد على جهة الشبهة كما سيحكي هذا هو الراجح في الاما
 التفصيل في موقوف على تفصيل مذهبهم فنقول على ما وصل اليها من بعض كتب التكليم فقال النصارى انفقوا على الاتحاد
 وبعد ذلك اختلفوا في المكانية ذهبت على ان الاتحاد وقع بالانسان الكلي لا بالانسان الجزئي ويدفع ذلك بما ثبت به بطلان
 الاتحاد وبعد تسليم الوجود للكل المحذور في الخارج وقول افلاطون بالمثل باطل ونحن سلمنا وجود الانسان الكلي في الخارج
 لكننا نقول لو اتحد الله تعالى به وهو مشترك بين جميع الناس لزم ان لا يخص بعض الناس بهذا الاتحاد دون البعض ولانه باطل
 بالوفاق والابقا اثبتوا الاتحاد بالانسان الجزئي ثم هؤلاء اختلفوا في تفسير الاتحاد فقال العقبونية المراءون الاتحاد المنان
 حث صار منها شيء ثالث كما يمزج النار بالخمرة فيحصل منها الجمر الذي هو ليس بنار ولا خمرة وكذلك قالوا المسيح جوهر من
 جوهرين اقنومين اقنوم ميريديوتي فاسمى ورد ذلك بان الاتحاد راجع بعقل الاله والاحكام والكلمة عندهم ليست
 من الاحكام فلا يعقل في الاله فادعوا الى التطور في معنى الاتحاد هو ان الكلمة جعلت هيكل ومجلا وادعته ادراجا ولذلك
 قالوا المسيح جوهر من اقنومين لا يخفى عليك ان هذا هو الحل الذي ثبت بطلانه ومنهم من قال الاتحاد وقع به كما
 اتحد نقش الفص بالشمع وصورة الوجه بالمرآة من غير ان يكون النقش قد انتقل من الفص الى الشمع والوجه الى المرآة وادعوا
 ان عنوانه ان ذات عيسى عليه السلام صار مثالا للباري فهو محال لا يستحالة ان يصير الجسم الحد من هاتين اما وان عنوانه
 حصلت له خاصية لا جملها قدر علم ما لا يقدر عليه غير فقد عرفت انه لا خالقه الا الله وتفسير يحيى بن عمار قول المضاري
 والابن روح العقل بما يقوله الفلاس انه تعالى عقل وعقل ومعقول وهو حيث انه عقل هو اقنوم الاله مرجث انه
 عاقل لذاته فهو اقنوم الابن ومن حيث انه معقول لذاته فهو اقنوم روح القدس وادعوا به تاويل بعيد عن اللفظ وايضا فان النصارى
 تسليح مشهورة دالة على فساد هذا التاويل وهي قولهم يؤمن بالله الاحد لا بلاك كل شيء صانع ما يرى وما لا يرى وبالرب
 الواحد يسوع المسيح ابن الله بذكر الخلق كلها الذي ولد من الله قبل العوالم كلها وليس بمصنوع الحق من جوهر ابي الذي به
 اتفقت الخلائق وخلق كل شيء من اجل خلاصنا من السما والارض وهو متجسد بروح القدس وصار انسانا
 وجعل به ولد من مريم البتولا قتل وصلب ودفن وقام بعد ثلاث وصعد الى السماء وجلس عن يمين ابيه وهو مستعد للمجي بان
 اخر لا قضاء بين الاموات والاحياء ونؤمن بروح القدس روح محبته الذي خرج من ابيه وبعبودية واحدة لفقران
 الخطايا بجماعة واحدة قدسية جاليتية وقيامته ابدية الابد لا بد من انتهت التبيحة وهي دالة على فساد تاويل يحيى بن عمار
 ومستمك انصار شيان ان لا ما يخص به عيسى من خوارق العادات من تولد من غير اكلاب واجيائه الموتى والبر لا كما

وثاني ما يحكون عنه عليه السلام من قوله اذهب الى ابي وابيكم والجواب عنها بالعارضة بالمعجزات التي ظهرت على الانبياء ومنع من قول
وعلى تشرير تسليمه سبحانه على الشكر والدليل عليه انه قال اذهب الى ابي وابيكم فجعله اياهم وبالاتفاق حقيقة الامة ما
كانت عاصلة بالنسبة اليهم وايضا يرددهم بحج قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تقولوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما
المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فامنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلثة انه تولى لكم انما الله
الواحد سبحانه ان يكون له ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيل ان لم يستكف المسيح ان يكون عبدا لله فلا الملائكة
المقربون وقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يجعل المسيح بن مريم
وامه من في الارض جميعا الآية وقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح بن الله ذلك قولهم
بافواههم ايضا هؤلاء قول الذين كفروا من قبل قال لهم الله اني يوفون وفي الاحتجاج قال النبي صلى الله عليه واله اليهم
اجتمعوني قبل قولكم بغير حجة قالوا لا قال عليه السلام ما الذي دعاكم الى القول بان عزير ابن الله قالوا لا نه احببنا بني اسرائيل
التوراة بعد ما ذهب لم يفعل ذلك الا من هو ابنه فقال عليه السلام فكيف صار عزير ابن الله دون من هو الذي
جاءهم بالنبوة ورأوه من المعجزات ما قد علمتم ولقد كان معكم بالنبوة الحق واولي وان كنتم انما تريدون بالنبوة والى
على سبيل ما يشاهد في دنياكم هذه من ولادة الامرات للالا ولا يوطى اربابهن لهن فقد كفرتم بالله تعالى وشبهتموه بمجلفه
واوجبتم فيه صفات الحدتين فوجب عندكم ان يكون محذورا قالوا لست نعرف هذا وان هذا كفر كما ذكرت ولكننا نعرف انه ابنه
على معناه اكرامه وان لم يكن هناك ولادة كما يقول بعض علماء الكفر يريد اكرامه يا بني فقال رسول الله صلى الله عليه واله
فهذا ما قلته لكم انه ان وجب على هذا الوجه ان يكون عزير ابنه فان هذه المنزلة لموسى عليه السلام اولى واراد الله تع
ليفضح كل مبطل باقرارة وقلب عليه حجة ان ما احتجتم به يودىكم الى ما هو اكبر متاذركم لكم لانكم قلمتم اعظاما
من عظامكم قد يقول لاجنبة لا نسب وبني يابني وهذا ابني لا على سبيل الولادة فقد عجبون ايضا هذا العظيم
يقول لاجنبة اخر هذا اخ والآخر هذا شيعي والآخر هذا سبيك على سبيل الاكرام وان من زادة بالكرامة زادة مثل هذا
فانما يجوز عندكم ان تكون موسى اخ الله او شيعي آله او ابا اوسيد لانه قد زادة في الاكرام على غيركم من قد زاد رجلا
في الاكرام قال له يا سبيك ويا شيعي ويا عتي ويا رئيس على طريق الاكرام وان من زادة في الكرامة زادة في مثل
هذا القول قال فسميت اقوم وتحيروا وقالوا يا محمد صلى الله عليه واله اجعلنا نقدر في ما قلته لنا قال عليه السلام انظر وانيه تفتكرو
معتقدة للانصاف هذا يدعيكم الله ثبانه قبل صلى الله عليه واله على النصارى فقال لهم وانتم قتم ان القديس عزير جل الخد المسيح
ابنه فما الذي اردتموه بهذا القول ان اردتم ان القديس صار محذورا لوجود هذا الحديث الذي هو عيسى او المحذون
هو عيسى عليه السلام صار قديما لوجود القديم الذي هو الله او معنى قولكم انه اتخذ اى اختصاص بكرامة لم يكن بها احد سواه
فان اردتم الاول فقد بطلتم لان التقدير محال ان يكون محذورا وان اردتم الثاني فقد اسلمتم ايضا فقلت النصارى يا محذورا
صلى الله عليه واله لما ظهر على يد عيسى عليه السلام من الاشياء العجيبة ما ظهر فقد اتخذ ولدا على حجة الكرامة فقال لهم رسول
صلى الله عليه واله هذا ما قلته لليهود في هذا المعنى الذي ذكرتموه ثم عاد على الله عليه واله ذلك الكلام كله فسكتوا الا
رجل واحد منهم قال ليا محمد اوسلمتم تقولون ان ابراهيم خليل الله فاذا قلتم ذلك فلم منعتمونا من ان نقول ان عيسى ابن الله
فقال عليه السلام ان يشتهما ان قولنا ان ابراهيم خليل الله فاما هو مشتقة من ابحاه وهي مشتقة من الفقر والفقة والحديث
وامثال تلك الايات والحديث احاديث اخر يطول ذكرها والفرقة الثانية المتخالفة لثبوت هذا الاصل الاتحادي والخلق
من اللصق ومنهم بعض الغلاة من الشيعة القائلة بحول الله تعالى بان الامة عليهم السلام وكل اهل هذا المذهب

هذا الحديث
هو حديث
الشيخ
الطوسي
في
التهذيب
في
الاصول
في
الاحكام

عند الفرقة الحقة الاثنا عشرية ملعون ونحن منهم براء قال الله اني يوفكون قال العلامة رحمه الله عليه الضرورة قاضية
بطلان الاتحاد فانه لا يعقل صيرورة شيئين شيئاً واحداً وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكوا بان الله تعالى
يتحد بأبدان العارفين حتى تمارى بعضهم وقال انه تعالى نفس الوجود وكل موجود هو الله تعالى هذا عين الكفر والالحاد
والحمد لله الذي فضّلنا باتباع اهل البيت دون اهل الاهواء الباطلة وايضا قال من المعلوم القطعي ان الحال مقتدر
الى الحال والضرورة قصت بان كل مقتدر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالاً في غير لزوم مكانه فلا يكون واجبا هذا خلف
وخالف الصوفية من الجمهور في ذلك وجوزوا على الحلول فابدى ان العارفين تعالى الله عن ذلك عظيم طوكاكيل وفي الكافي بابنا
عن سائر قال قلنا في عبد الله عليه السلام ان قومنا يزعمون انك الهة يتلون علينا بذكرك قرأنا وهو الذي في السماء الله في
الارض فقال يا سدير سمع وبصري وشعرى وبشرى ولحمى دمي من هؤلاء برئ براء الله منهم ورسوله ما هؤلاء على
دينى ولا على دين بائى ولا يجمعنى الله واياهم يوم القيمة الا وهو سخط عليهم قال قلت فما انتم قال نحن خزان علم الله نحن
تراجمة امر الله نحن قوم معصومون امر الله تبارك وتعالى بطاعتنا ونهى عن معصيتنا نحن الحجّة المبالغة على من دور السماء وفوق
الارض ومن اراد الاطلاع على غاية تقصيص اهل البدعة من الموحدة والحلولية والاتحادية شناعة اقوال اكابرهم وقبايح
اعمالهم وبطلان كل ما يتشبهون به لترى نوح عقائد هم الفاسدة والاعمال الحرمه فعليه عطا العذر الرسالة المشتملة بالشيء ان الله
الذي وفقني الله تعالى باتمامها اعتقيد من ذلك الزمان ولم الحمد على ذلك **فصل** في ان الواجب تعالى يتنوع ان يتنوع بالحد
والمراد باحداث الوجود بعد العدم فما لم يكن موجودا في الخارج اصلا كالانواعيات الصفة من الاضافات المتحددة واستلوا
الصفة لا كلام فيها فان وقع ما قال الفخر الرازي من ان القول يكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق ان كانوا يتشبهون
عندما الاشاعة فلا زيدا اذا وجد كان الواجب يقدّر على خلقه بعد ما كان وفعلا له عالما بانه موجود مبصر الصور
سامع لصورته امره بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتبرة فلقولهم محدث المريدية والكارهية لما يراه وجوده
او علمه واسماعية والمبصرة لما يحرف من الاصوات والالوان وكذا يتحد العالميان بتعدد المعلومات عند الحسنيين
ابصارهم واما ان لا سفة فلقولهم بان الله تعالى اضافة الماحداث ثم فنى بالقبليّة ثم المعية ثم المجدية ووجه الاندفاع
ظهور ان تلك الامور المستورة ليست بموجودة في الخارج عندنا فكيفما فلا يلزم على مسلمكم اتصاف الواجب بالحوادث
الموجودة بعد بعد وقد مر في دليل اثبات عينية الصفات بعض التحقيقات المتعلقة بالصفات الاضافية وغيرها مع قليل
وابحاث فليتذكر والدليل على ذلك انه تعالى لو كان متصفا بصفات حادثه فلا يخلو ان اتصافه تعالى بها اتصاف
بصفة الكمال ام لا على الاول يلزم كونه تعالى ناقصا قبل ذلك الاتصاف وعلى الثاني يلزم اتصافه تعالى بما هو ليس بصفة كمال
للاتفاق على ان كلما يتصف به واجب فيجب ان يكون كمالا له واجيب بان النقص انما يلزم ولم يكن الواجب متصفا بصفة كمال اخرى
زوالها شرط للاتصاف بالصفة التي كمالها فيها واجب يتجزئ فيكون متصفا بنوع كمال يتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل
الاخر مشروط به والشأن على ذكره الحكم في حركة الافلاك ودفع باحد وكل فرد يستلزم حدوث الطبيعة والاعمال عن الحوادث في وجود
فيلزم ان يكون الواجب تعالى حادثا وبانه تعالى في الاصل يكون خاليا عن كل فرد حادث ضرورة امتناع الحادث في الاصل فيكون
ناقصا والدليل الثاني على المطلوب ان الاتصاف بالحوادث تغير والله تعالى عن التغير واورد عليه انه ان اريد بالتغير مجرد الاتفاق
من حال الى حال فهو مصادرة وان اريد بالتغير التغير في الوجبة او ناسخ وانفعال عن الغير فالصغر ممنوع لمجاز ان يكون الحادث
معنولا للذات الواجبة بطريق الاختيار والاحجاب بان تقتضى الطبيعة التي تكون افرادها متحدة كحركات الافلاك وعند
قوله يمكن لنا دفع ما ان نشاء واجبة ما كانت عين ذاته تعالى فيلزم من تغيره تعالى بحسب الصفات غير الذات الواجبة

فولدت
متن
الصفات
بالحال

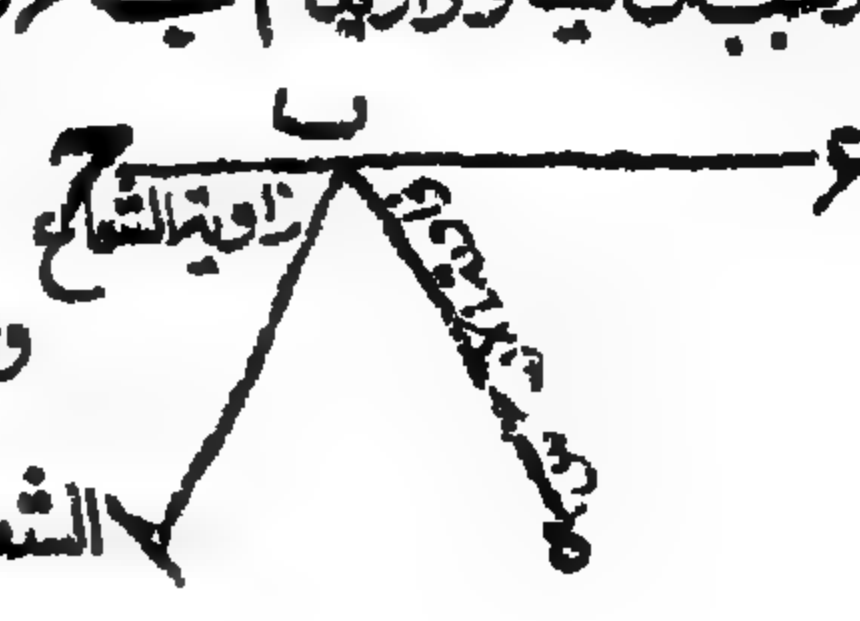
الحاصل ان انقضاء بالحدوث من جملة التغير بحسب الصفات والتغير بحسب الصفات في الواجب تعالى تغير بحسب الذات
يعز ذلك لان نقول من اول الامر ان انقضاء الواجب بالصفة الحادثة يستلزم كون الواجب تعالى حادثا واما ما
لدليل الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازالة الحادث والا لزم الانقضاء من الامتناع الى الجواز وهو من
ان اللازم ازالة جواز الحادث لا جواز ازالة الحادث ونظير ذلك قد عرفت في بحث اثبات حدوث العالم في
لدليل الرابع انه قد سبق في تضاعيف بعض التحقيقات ان كلما ابيض انقضاء الواجب تعالى فيجب ان يكون ذلك الانقضاء
الذي بالفعل فكيف يجوز انقضاء الواجب تعالى بالحادث اما الاحاديث الماثورة عن جناب الامام عليهم الصلوة والسلام فكثيرة منها
في الكافي باستماع حمزة بن المرتضى عن بعض اصحابنا قال كنت في مجلس ابى جعفر عليه السلام اذ دخل عليه عمر بن عبيد فقال له
جعلت فداك قول الله تبارك وتعالى ومن يحلل عليه غضبه فقد هوى ما ذلك الغضب قال ابو جعفر عليه السلام هو الغضب
يا عمر والله من نعم الله قد زال من شئ الى شئ فقد وصفه صفته فخلق وان الله عز وجل لا يستقره شئ عفيفا وايضا فيه
عن هشام بن الحكم في حديث رنديق الذي سئل ابى عبد الله كان من سبوا المان قل له فله رضا وسخطا فقال ابو عبد الله نعم ولكن ليس
ذلك علم بوجود من المخلوقين ذلك الرضا حال يدخل عليه فينقله من حال الى حال لا المخلوق جو معقل مركب الاشياء فيه مدخل
خالقا لا مدخل للاشياء فيه لا له واحد ولحد ذات واحد الى المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير شئ يدخل فيه في
ينقله من حال الى حال لان ذلك من صفات المخلوقين العاجزين المحتاجين وايضا فيه باسناد عن ابن ابي يعفور قال سالت ابى عبد
الله عليه السلام عن قول الله عز وجل هو الاول والاخر قلت يا اول فرغناه واما الاخر فابن لنا تفسيره فقال انه ليس شئ الا بعد
او تغير او يدخله التغير الزوال وينقل من لون الى لون من هيئة الى هيئة ومن صفة الى صفة ومن زيادة الى نقصا لا بد
العالمين فانه لم ينزل ولا في الحالة واحدة هو الاول قبل كل شئ وهو الاخر على الميزان ولا ينزل بحاله واحدة ولا يختلف عليه
الصفات والاسماء كما يختلف على غير مثل الانسان الذي يكون ربا مرة ومرة لهما وقررة رفاتا ومما وكالبشر الذي يكون ربة
بلحا وقررة بسرا وقررة رطبا وقررة تمرا فيتبدل عليه الاسماء والصفات والله جل وعز مجلاد ذلك وامثال ذلك في الاحاديث
والخطب كثيرة **فصل** في ان الله تعالى لا يجوز ان يرى بالعين ولما كانت تلك المسئلة من امهات المسائل الدينية ومع ذلك
اشتد التنافع والتشاجر فيها بين ارباب العقول كافة من الحكماء والمكلمين وبين الاشاعرة الاشعورية اذ ادنا ان يجيل
كبيت القلم في مضمار الكلام مستعينا بالله تعالى في الاعتصام بنقول مقدمة في الفرق بين العلم والادراك اعلم ان
الادراك يطلق على معنيين الاول هو الصق الحاصلة من الشئ عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جرميا او
حاصلا في ذات المدرك وفي الله والادراك بهذا المعنى قد يسمى بالعلم ايضا بالمعنى الاعم وهذا الادراك يتناول القسامات
الاحساس الذي هو ادراك الشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك ملفوفة بتهيئات مخصوصة من الالوان والكم والكيف
وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشئ مع تلك الهيئات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك
معان جرمية متعلقة بالاحسوس والعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان جرميا او كليا وهذا القسم هو القسم بالعلم
فيكون الادراك بهذا المعنى اعم من العلم بهذا المعنى والمعنى الثاني الادراك هو الاحساس فقط والادراك بهذا المعنى قسم للعلم
معنى العقل لكون كل منهما قسما للادراك البليغ الاول وقد اخص هذا القسم من الادراك في البصر والسمع والشم والذوق واللمس فان
قيل لا نسلم مغايرة الادراك للعلم ليس الحسن الا العلم مع ثباته فيكون الادراك فسر للعلم بمعنى الادراك مطلقا والتعابير على
الوجه الذي قرره مجرد اصطلاح قلنا العلم بالضرورة ان الادراك الذي يحجب لنا عند البصر النار مثلا او عند ذوق الحلو
او الحامض مثلا او شئ من الماء البارد مثلا فغير علمنا بجملة ضروري ونشعر بالمعنى حلو او حامض وكون ماء او حار حار

في الاصول

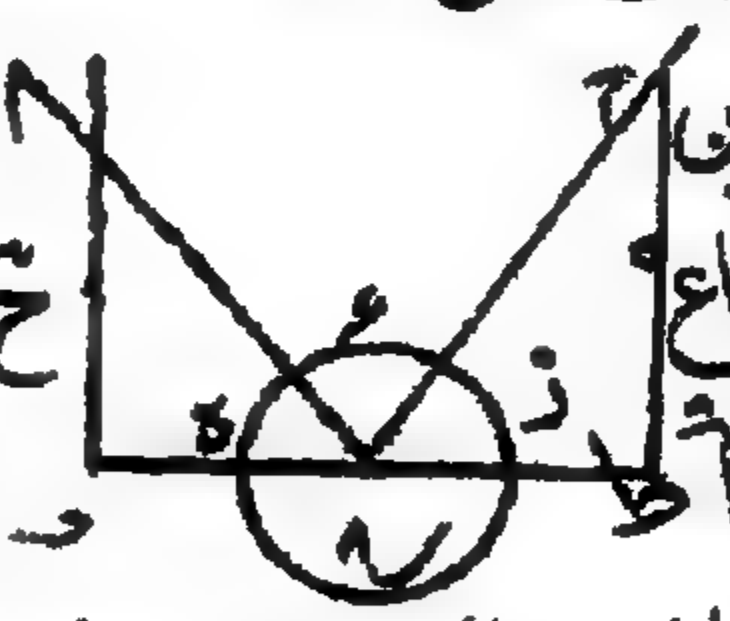
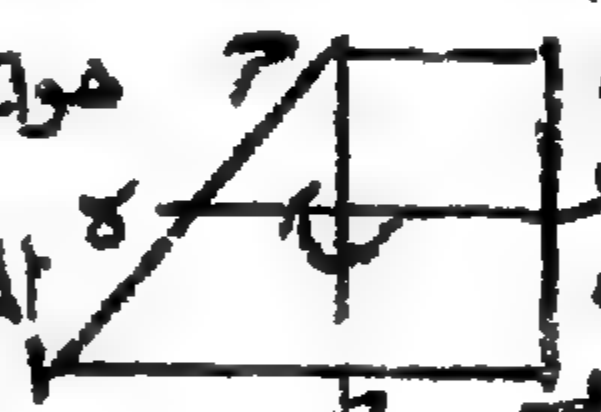
فصل في ادراك الله تعالى بالعين

بين الرياضيين
الاصل

مع كون هذه الاشياء غائبة عنا وايضا مغائر للتأثير بالضرورة وقد ينبت على مغايرة الادراك للعلم بان الواحد منا يكره روية
شخص سماع كلامه ولا يكره العلم به وبكلامه وبان احدا يعلم ما لا يدركه كالامور الغائبة بل المعلومه وبار الناصح يدرك
فرض البراغيت ولا يعلمه وقد يدرك ما هو الناصح محضته وربما كان سببا لا يشاهد مع انه لا يعلمه فان كان مرادك من هذا
المنع منع الثغابين هذا الادراك وهذا العلم فهو منع لما هو معلوم بالضرورة وان كان غير هذا قلنا من يكره **مقتضى**
اخر في كيفية الادراك البصر الذي يخرج بصدده المذهب المشهور للحكماء في الاصل **ثلاثة الاول** مذهب الرياضيين وهو ان
الاصل يخرج من الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح البصر فيخرج من المناظر
لا فليد من العين يحدث باستمداد من الاجرام النيرة في الجسم الشفاف المتوسط بيننا وبين المبصرات كالهواء وما شابه
شعاعا كما يخرج من الاجرام النيرة وحدها بعينه ويكون ذلك كانه منبعث من العين وخارج منها كما انما تصير النيران في الاصل
فيختلف احوال المناظر لاختلاف اوضاعه فليصدق بذلك ليسوهم ذلك الشعاع متصلا بالعين على خطوط مستقيمة
ولتعد سموات مستقيمة لانها نيرة لكثرتها والشكل الشعاعي مخروط راسه في العين وقاعدته في نهاية البصر فالاشياء التي
تقع عليها الشعاع تبصر والتي لا تقع عليها لا تبصر وما ابصر من زوايا عظيمة ظهر عظيم وبالعكس ما ابصر من زوايا كثيرة
ظهر كثير وما ابصر من زوايا متساوية ظهر متساوية انتهى واختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصدري
وذهب جماعة اخرى الى انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت
متفرقة الى مبصر فما وقع عليه لطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي
في غاية الصغر والاطراف الخفية من انهم انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى مبصر
ثم يخرج على سطح حركته سرعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به ويستمسك الرياضيين من الانسان اذا
راى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا ينبغي ان لا يتنقل تلك الصوت المنطبعة باختلاف امكنة
الرأي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها بالصقالتها الى الوجه الذي انما اذا قرب
الوجه منها تخيل ان صورة الرأي في السطح اظهر منها واذا بعدت يوهم انها غائرة فيها وتوجد رائة ان المتوسط بين
البصر وما يقابله اذا كان جسم لطيف غير منع نفوذ الشعاع فيه فهو لا ينجب البصر عن روية المتقابل بخلاف ما اذا كان
كثيفا وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد شذ في سببه المتوسط ويسيل الى المرئي وهذا اذا كان المتوسط لطيفا
وقد لا ينفذ وهو اذا لم يكن المتوسط لطيفا وصم على تلك امارات وايات بحيث يفيد الظن القوي بما قالوا منها بوجوب
الرأي في السطح الصيقل الاشياء التي كانت نسبتها اليه كسبة الرأي اليه بخلاف ما اذا لم يكن كذلك فلهنم قالوا
ان هذا انما هو انعكاس الشعاع البصر من السطح الصيقل الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الروية يعني زاوية
شعاع وتوضع ذلك انه يفرض الحديثة وجع سطح الماء وتب هو المرئي من سطحه وة يقابل المرئي بحيث يكون
منه اوضاعه الحديثة وآب هو الخفا الشعاعي النافذ الى المرئي وآب هو الشعاع المنعكس وزاوية آب ح
زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ح وزاوية لا ب ع زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الاولى ولما تساوتا
وجب ان يساوي آب ع زاوية آب ح واما زاوية آب لا فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد يتفهم
هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فيطبق على الخط المنعكس
واعلم ان الجسم المتوسط بين الحديثة والمرئي اذا كان متشابه الغلظ والرق كان الخطوط
الشعاعية على الاستقامة الى طرفيه اما ان لم تكن كذلك بان يكون مثلا مايل الى الرأي رقيقا



القسمه كنسبة المضروب فيه الى المقسوم الذي هو حاصل الضرب فيشكل ط من الخامسة اعني الاصل المتساوية والنسبة
 المقدر واحد متساوية يكون المضروب فيه عين خارج القسمه وهذا هو المطلوب وايضا نقول نحن مقتضون الاصل
 المتناسبه استقلال الطرف الجهول او الوسط الى المضرب والقسمه بل يكفى تحصيل احد الذي وجهه للنسبه المعلومة
 مثلا اذا علمنا ان نسبة احد الطرفين المعلوم قدره كعشرين اذرع مثلا الى احد الوسطين المعلوم كاربعة عشر مثلاً بالنصف
 وقد نعلم ان نسبة الوسط الاخر المعلوم كالثلاثين مثلاً ينبغي ان يكون الى طرف الجهول ايضا كذلك كما هو مقتضى
 الاربعه المتناسبه فهو ضعف الثلاثين اعني ستين واعلم ان هذا الطريق الذي تلونا عليك في معرفة ارتفاع بعض
 الاجسام انما يشي اذا كان موضع الحد غير نقطة ح الذي هو طرف البسيط اما اذا كان ارتفاعا كما في صورة تقف على نقطة ح فطريق
 هذا مستغلام انما نصب شاخصا رقيقا بحيث يمر شعاع بصرك على راسه الى الاس المرقع ثم امسح موقفك الى اصله واضرب
 في فضل الشاخص على قائمك واقسم الحاصل على ما بين موقفك واصل الشاخص وزد قائمك على الخارج فهو المطلوب فلو فرض
 موقفك على اصل الارتفاع اربعين راعا وفرضنا قائمك ثلثة اذرع والشاخص تسعة اذرع ففضله على قائمك ستة اذرع
 فاذا ضربنا الاربعين في الستة حصل مائتان واربعون كان ما بين موقفك واصل الشاخص عشرة اذرع فاذا قسمنا حاصل
 ضرب المسطح على ما خرج اربعة وعشرون فردت مقدار قائمك كان سبعة وعشرين وهو ارتفاع المرقع وبهذه ان تقف
 المرقع آ ب والشاخص المنصب ب ك والقائمة ح ع ولتخرج من نقطة ح خطا موازيا للآ ب الى ط فيشكل لنا المثلث
 الاصل المتقابلة من المسطح استوائية الاصل متساوية اضلاع ح ع ح ر آ ح ب ط متساوية وبذلك ما تقدم اضلاع
 مثلث ح ع ح ط متساوية بالنظر فنتسبه ح ع الى ح ك كنسبة ح ط الى ط آ المجهول فمقتضى القاعدة المسطوية
 ينبغي ان يتخرج ح ك هو احد الوسطين وايضا هو الفضل على قائمك في ح ط الذي هو الوسط الاخر
 التقييم على الطرف المعلوم اعني ح ع فح يعلم ارتفاع ط آ المجهول ومع الضمام ب ط المعلوم يعلم مقدار
 ارتفاع مجموع الارتفاع ولما كان ضلع ح ع مساويا لـ ر الذي هو ما بين موقفك واصل الشاخص كما
 ساحة هذا السهل من مساحه خط ح ع قال المحققون موضع هذا ذلك وهكذا هذه العلة قالوا في موضع ح ط آ ب الذي
 هو ما بين موقفك الى اصل الارتفاع وهذه العلة كالموضع ازيد ب ط ط ع اعني مقدار قائمك وايضا من فخرج هذا
 ما في تحرير المناظر لا يبدى في شكل ك ما ان تقف مقدارا ارتفاع جسم يمكن الوصول الى قاعدة بالبوابة وليكن الجسم آ ب والبصر
 ونضع مرآة ع ك في ز فيما بين البصر الى نقطة او وليكن الشعاع قائمتين وزاويتا ح الشعاع ع ك
 ح ع ط آ ب قائمتين على ط ب بحيث يغطي مجرى شعاع ح ع ط آ ب واللفظ من ح آ يكون في مثلث ح ط آ و آ ب ح زاويتا ط ب
 والا فظا فيه متساويتين ولذلك يكون نسبة ح ط المعلوم الى ح ط
 المعلوم كنسبة آ ب المطلوب الى ب ح المعلوم فآ ب معلوم وذلك ما اردناه انتهى اقول قد ثبت في باب من الاول
 ان الزوايا الثلاث المثلث متساوية لقائمة قال كل مثلث اخرج احدا ضلعه فزاوية الارجحة متساوية لمقابلتيها الداخليتين
 وزوايا الثلاث الداخلة مساوية لقائمتين فاذا كانا في الشكل المسطور زاوية ح ط آ و آ ب ح قائمتين لا بد ان يكون
 الزاويتان الباقيتان من كل منهما متساويتين لقائمة ولما كانت زاوية الشعاع والانعكاس متساويتين لا بد ان يكون الزاويتان
 الباقيتان ايضا متساويتين كما في العلوم المتعارفة اذ ازيد على المتساوية ونقص من المتساوية حصل متساوية وليعلم ان
 ظاهر بعض الاحاديث يؤيد هذا المسلك ففي الكافي بسناد عرج بن اسحق قال كتبت الى ابي الحسن الثالث عليه السلام
 اسئلك عن البعثة وما اختلف فيه الناس فكتب لا يخرج الزانية ما لم يكن بين الزاني والمرأة هو ان ينفذ البصر فاذا انقطع طوعا



الرأي والشك لا يصح الرؤية وكان في ذلك الاشتباه لان الرأي متى ساووه للرأي في السبب الموجب بينهما في الرؤية وجب الاشتباه
 ذلك التشبيه لان الاشتباه لا بد من الصا لمبالسبب والتوحيد والاحتجاج مثله فان طاهرة يدل على خروج الشعاع كما عرفت
 غير واحد من العلماء الاطلاق ان امكن ان يكون كذا عن تحقق الالبصار بذلك وتوقفه عليه يخرج حله عن المسلك او **الاول ان الشعاع**
 عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال والكل جماع امتنع ان يخرج من عين العينين الجسم فيخرج الاقل فيسقط لحظة على نصف كوة العالم
 ثم اذا اظهرت عينا اليها او انعكس اذا العين خرج مثله ويمكن ان يجاب عنه بان نظير هذا الشعاع ووصوله الى البصريات نظير شعاع
 الشمس في القمر سائر الكواكب وصوله الى وجه الارض دفعة مع هذه المسافة البعيدة وحيلولة السموات والعناصر في
 وجه يصح هنا يصح هناك ايضا بالجملة فيحتمل ان يكون الشعاع عبارة عن امر عرقى قائم بالهوى وغيره من الاجسام الشفافة
 حادث عند اجتماع شرائط الرؤية وح يكون قوتهم بالخروج على الساحة ويحتمل ان يكون عبارة عن امر جوهري لطيف بحيث يكون
 وصوله الى البصريات كالحق البصر وهو اقرب بدون حيلولة الاجسام الشفافة له وقد ليس بعيدا عند من يقول بوجود الملا
 في فعلها المعلومه من غير ذلك على وجه الشرع وهذا هو الذي يكسر ثوره هذا الاستبعاد والتكنا ان حركة الشعاع ليست
 ارادية ولا غير ليست طبيعية ولا كانت الاجزاء واحدة ولا فتره اذ لا فتره لا طبع واجيب بانه يجوز ان يكون
 حركته الاجزاء واحدة طبيعية والمعاملها من الجهات قسيرة وان لم يكن المقاسر معلوما لنا وايضا لا يرد هذا على احتمال
 المسامحة في قوتهم بالخروج وايضا يجوز ان يكون تحريك الشعاع الجانب البصري من فعل الفاعل المختار في اختياره لا اختياره
 في اليد بغير هذا الاحتمال صحيح وان كان عند الحكماء الفالسين بخروج الشعاع وغيرهم باطلاق **الثالث انه لو كان**
 الا يصح بالخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الريح ووصوله الى ما يقابل الريح حتى يرحل الانسان ما لا يقابل ولا يرحل
 ما يقابل ولا يتغيره ليلك فمجردة من جهة تجوز ان يكون حال الشعاع كحال غصن السرج وغيره فانه لا يغيره تشوشه عند هبوب
 الريح ما لم يتشوش المشع نفسه **الرابع ان** لا بد من ان كان بخروج الشعاع لوجب ان يرى المشع كما بعد انقضاء
 تحريك الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت فانه يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه بالمل قطعا لا بالاشارة
 العين البصر الثوابت ويمكن دفعه بان هذا حال وصول ضوء الاجسام النيرة الى الاجسام المستقبلة بعينه فلا استبعاد ذلك
 نظر المحقق بغير الاشياء على ان هذا ما يرد وكان مراده بالخروج خروج حقيقة والافلا **الخامس ان**
 وليكم على خروج الشعاع بان الانسان اذا ارى جسمه في المرآة انخر من قول بانه يجوز ان يكون الانطباع شرائط كما لخروج
 الشعاع وهذا يكون هو الباعث على تبدل محل الانطباع باختلاف مكانة الرأي من الجانب وهكذا اقول لهم ان المتوسط بين
 البصر وما يقابلها اذا كان جسم الصفيغ غير مانع لنفوذ الشعاع فيه انخر من فوع بانه يجوز ان يكون الانطباع شرائط منها
 لطافة الجسم المتوسط فلا يدل حينئذ على خروج الشعاع واما الامارات المسطورة فيكون تصحيحها الخطوط الموهومة
 التي يجوز ان تكون من شرائط الانطباع وهذا الشكل الخامس لا يحصى عند ذلك الامر يخرج على درجته بخروج الشعاع
 دون الخزم به **والمذهب الثاني** مذهب الطبيعيين وهو المتخاكر عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره وحاصل
 مذهبهم ان مقابلة البصر للباصرة يوجب اسقاطا فيض به صورته على الجليدية لكن مجرد هذا لا يكفي للابصار واذا
 يلزم ان يرى شيء واحد شيئين لكان الجليديتين بل لا بد من تادى الصورة الى ملتقى العصبين الحيويين ومنه
 الى المحل المشترك وعنوان التادى اعدا الانطباع الصورة في الجليدية ملتقى العصبين فيصنعان الصورة عليه هكذا
 مراده بالتادى منه الى المحل المشترك فلا يتوهم لزوم نقول يتنقل العر من محل الى محل اخر ونجتهم ان الانسان
 اذا نظر الى قرص الشمس يتحدق نظره مدة طويلة ثم يغمض عينه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذا اذا نظر الى

في عدم رؤية الله

الى الحضرة الشريفة ثم غفر عنه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بلغ والنظر اليها ثم نظر الى لون اخر لم ير
 ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالحضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة
 وبقاء هارمانا وانجاب انه يجوز ان يكون ذلك بسبب حصول صورة المرئي في اللص
 المشترك عند خروج الشعاع عن الحد فتولد افعال لاحس من القائلين بخروج الشعاع وغيرهم افعال
 ذلك وهذا هو منشأ دوية اللون والاشكال في الرواية فانه ليس في هذه الحالة خروج الشعاع ولا انطباع الصورة في الجليدية
 والحجة الثانية لهم ان المرئي اذا كان قريبا من المرئي قريبا معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغرا كما هو عليه وهكذا
 ترى ان الصغر يتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يصحح بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي ينطبع في جزء من
 الجليدية بحيث يبه زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا لراسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية يصغر
 كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغر الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك ان الشجر المرسم في الاصغر اصغر من الاكبر
 فلو لم يكن الانطباع لزم ان لا يتفاوت المرئي في الروية بحسب البعد والفرق في نظرنا دعوى القائلين بخروج الشعاع اصغره في وسط
 الشعاع حتى يصغر المرئي وكبرها كبره بدور الانطباع والحجة الثالثة لهم ان الادراك البصري اسوقه ساير الحواس فكما ان ادراك
 الباصرة يدرك المستويات بوصولها اليه دون خروج شئ منه اليها ينبغي ان يكون الامر كذلك في الباصرة وهذا قياس
 بدوي على جامعة ساقط عن محل الاعتبار ويؤيد هذا المذهب ما في الكافي باسناده ان عبد الله الذي يصانع
 سأل هشام بن حكيم فقال له الك رتب فقال بل قال افا در هو قال نعم قاذر فلهم قال يقدر ان يدخل الدنيا كلها
 البيضاء لا تكبر البصيرة ولا تصغر الدنيا قال هشام انظر انك حوله ثم خرج عنه فركب هشام الى ابو عبد
 الله عليه السلام فاستاذن عليه فاذن له فقال له يابن رسول الله اني عبد الله يصانع بمشكلة ليس المعول فيه ان الله و
 عليك فقال ابو عبد الله عليه السلام عماذا سئلتك فقال قال له كيت وكيت فقال عليه السلام يا هشام كم حواسك قال خمس
 قال ايها الصغر قال الناظر قال كم قدر الناظر قال مثل عدسة او اقل منها فقال له يا هشام فانظر املك وفوق واخبرني
 ما ترى فقال ارى سماء وارضاً ودورا وقصورا وبراري جمالا وانما اقول له عليه السلام ان الذي يتجدد ان يدخل الذي تراه
 العدسة او اقل منها قد ان يدخل الدنيا كلها البيضاء لا تصغر الدنيا ولا تكبر البصيرة فكتب هشام عليه السلام
 رجليه وقال حسبي يابن رسول الله صلى الله عليه واله الحديث ويرد على هذا المذهب **المورد الاول** ان الابصار لو كان
 بالانطباع لزم ان يرى الشيء الكبير جدا صغير جدا ولم يتفاوت الحال في الروية بحسب البعد اجواب ان مذهبهم ليس
 بالبصر هو الصورة المنطبعة في الحد حتى يلزم ما الرتم عليهم بل مذهبهم ان الصورة المنطبعة التي يكون الشئ الموجود في الخارج من
 على ما هو عليه بعين ما يقول اصحاب الشعاع الروية فيخرجون فيكون للصورة المنطبعة خصوصية دالة على صغر المرئي وكبره
 وان لم يكن كنهها معلوما لنا **والثاني** ان زعمكم معاشر اصحاب انطباع انه ينطبع من الوجه صورة في الصيقل ثم ينطبع
 من تلك الصورة صورة اخرى في العين فيرد عليكم ان صورة الوجه لو انطبعت في الصيقل لا انطبعت في موضع منه ولم يتغير عن
 موضعه بزوال شئ ثالث كما ترى صورة الشجر في الماء فيثقل مكانها عن الماء مع انتقالها والحوار بان صورة الوجه انما ينطبع
 موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه هو الوضع الذي اعتبر اصحاب الشعاع بخروج الشعاع ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع
 بالنسبة الى الصيقل لا يتغير بان انتقال الشئ من رتبة يتبع في الجليد فيصقل بعد ان تصدق الاول والاول لا يشعرون فينبوهم الصيقل المعينة تثقل
 هذا كما ان الظل مع حركته في الظل والثانية لو كان الانطباع حقا لهذا الانطباع في السطح الظاهر من المرأة او عمقها في الاول يلزم ان تراها
 كمن النقش المنقوش على السطح الظاهر من الاجسام كما ترى فيا بحيث نعرف من قرب عنها وبالعكس وعلى الثاني يلزم ان لا تراها

اصلا لكون جسم المرأة كثر فاعلم انه ليس لها هذا المعنى والجواب ان الصورة التي لروية الشيء وليس هي موشية بنفسها ولا ينبغي عليه
 ان هذا الجواب لو لم يدل على ان الروية المستورة وبعض الاجبة المزبورة يخالف مذهبهم كما لا يخفى **والرابع** انه كيف يجوز
 انطباع صورة الجبل في المرأة مع كونها جما صغيرا بنسبه جذا والجواب ان صورة الجبل ليست بجبل والحال انما هو انطباع
الخامس ان مذهب اهل الانطباع في روية الشيء الواحد شيئين ان الاعوجاج اذا عرض لاجل العصبين المختلفين
 لا يتأدى للصورتين الى ملتقى العصبين دفعا فيرى الشيء الواحد شيئين فعلى هذا يقال العجز بيشاهدة بانها اذا كان قد امتأ
 جسمان بحيث لا يمنع روية احدهما روية الآخر وكان احدهما قريبا والاخر بعيدا وجمعا البصر على احدهما رينا الاخر شيئين في حالة
 واحدة فيلزم محالة واحدة ان يكون العصبان على الاستقامة خلافا معا فيجب ان قريب هذا يلزم على اصحاب الشعاع ايضا
 قالوا من روية التعدد تعدد السهميين او عدم وقوع السهميين في موقع واحد شيئين منها لا يتصور في الصورة المسطو
 والاي لزم تعدد السهميين وعدم تعددهما او وقوعهما في موقع واحد وعدمه فيه معا والثالث مذهب طائفة من الحكماء
 وهوان المشقة للذين بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر فيصير بذلك الى الله لا بصار ويرى عليه انه كيف يجوز
 العقل ان الشعاع الذي في عين العصفور مثلا ينفق على احواله ما في نصف كرة العالم الكيفية والحال اننا لو فرضنا اكبر
 الحيوان مثلا الفيل كونه نورا وشعاعا كانه كان القول باحواله هو عشرة فراسخ مسطرة فضلا عن احواله شعاع عين العصفور
 نصف كرة العالم وانما يزداد انه يلزم على هذا انه لو اجتمعت العيون الكثيرة اما يلزم شدة ظهور المرمى اشتداد شعاعية الهواء
 بسبب كثرة اسباب حالته واما يلزم عدم ابصار بعض العيون المرمى وهذا على تقدير عدم قابلية الهواء لاشد الاشياء
 وعدم جواز توارده العلل على العلول الواحد ويمكن ان يجاب عنه مقلدهم انه لا نقول ان الشعاع البصر يحجب الهواء الكيفية
 بل يحجب هو للبدء الفياض الشعاع على الشرايط المخصوصة من قبيل المعدات كما ان وجود الصورة المنطبعة في الجسم الصيقل
 والعين القول به من فعل انهم وهكذا اخرج الشعاع ايضا الى اسماء الثوابت من فعله تدور في العيون عند القائلين به فان دفع الاجرام الى
 اما الجواب الذي ادعاه لا يمكن ان يقال اشكال الشعاع البصر يخرج لكل واحد من الشعاع الاخر والفق للزم ان لكل واحد على هذا المذهب انما هو
 استحالة الهواء الى كيفية شعاع بصر خاصة فلا يلزم من اجتماع العيون شدة الظهور ولا يلزم توارده العلل ايضا لان معلو
 كل شعاع بصر غير معلول شعاع بصر اخر قد بر وبعد التباين التي نقول بخبر في ذلك من المتوقفين مع تجويزنا لكل منها وايضا
 يحتمل عندنا ان لا يكون هناك خروج الشعاع ولا الانطباع وغيره بل يكون الوضع الخاص شرطا لا تنكشف المرمى عند الرائي وان
 لم يكن كيفية ذلك معلومة لنا **مقدمة** اخر اعلم رحمك الله تعالى ان ارباب العقول من الحكماء والمتكلمين من الاسماء
 والمعتزلة حكموا بان الابصار شرايط يستتبع حصولها ويوجب حصولها معها اما الشرايط فقال بعضهم هي عشرة
الاول ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في روية الاخر من
 فانها في حكم محالها المتعينة بالذات المحاذية للرائي وكما في روية الانسان وجهه
 في المرأة **الثاني** عدم البعد المفرط وهذا يختلف باختلاف المرئي بحسب الصغير والكبير واشراق لونه وكيفية تباينه باختلاف الرائي
 بحيث قوة البصر وضعفه ونحو ذلك **الثالث** عدم القرب المفرط فان المنصر اذا انطبق بالبصر بطل الابصار و
الرابع عدم الصغر المفرط وهذا الشرايط تمايزت بحسب القوة البصر وضعفه وبحسب قرب البصر وبعد **الخامس**
 عدم الخجاب بين الراي والمرئي بالخجاب الذي يمنع الابصار والشعاع عن النفوذ **السادس** كون المرئي كثيفا
 ولذا لا يرى الهواء والتأثر الصوف **السابع** كون المرئي مضيقا **الثامن** سلامة الحاسة **التاسع**
 القصد الى الاحساس **والعاشر** توسط الشفاف بين الراي والمرئي وبعضهم قال باقل من ذلك بناء على ارجاع بعض

الشرط الى بعض وعندك هنا شرط آخر وهو ان الواجب تعالى لا يخرج عادة اجتزاء بخلق الشعاع او طبع الصولة عند اجتماع
الشرائط للسطورة والاحراز عند عدم الرؤية مع اجتماع هذه الشرائط كما هو في تجويز ان لا يحرق النار بسبب سلب بعض اشيائها
اولا منها الا ان يقال ان هذا الشرط داخل في سلامة الحاسة لكنه بعيد واذا عرفت ذلك فاعلم ان ارباب العقول ادعوا الضرورة
بامتناع حصول الرؤية مع فقد هذه الشرائط وبما يانه لو حاز ذلك حاز ان يرى الاعلى الذي في الشروق التمام الصغائر المسواة
التي على صخرة سوداء في منتهى المغرب في الليل المظلم مع حيلولة الجبال والحيطا وكفى نقصا وكفاية للضرورة ومثولة في السفسطة
تجويز من جوز ذلك في ذلك هكذا ادعوا للضرورة بوجوب الرؤية عند اجتماع هذه الشرائط وتبهموا عليه بان لا يكون كذلك لزمنا تجويز
ان يكون بين يدينا وبحضرتنا جبال فهاهنا من الارض اعانت السماء محيطاتها من جميع الجوانب ملأها صقلا ناملأ الارض شرقا و
غربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور ويقع عليه الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهد ها ولا نبصر ها ولا شيئا منها البتة بل
يلزم بناء على القول بعدم علاقة السببية والمسببية مطلقا تجويز ان يكون بحضرتنا اصوات حائلة تملأ اقطار الارض بحيث يسمع
منها كل من يسمعها اشتد ما يكون من الاصوات حواسنا غير سقيمة ولا حجاب بيننا وبينها ولا بعد ولا سماع ولا عندها اصلا ولكن اذا
لمس بياض كفه حديث محبة بالناظر حتى يتبييض ولا يحس بحرارته تاكل في ثور اذ ينفذ فيه الرصاص والزيت وهو لا يشا
التموز ولا الرصاص للذباب ولا يدرك حرارته وينفصل اعضائه ولا يحس بذلك وهانذا ذكر محصل ما قال ابو الحسنين ومحصل
ما اورد عليه الفخر الرازي في ذكر ما اورد عليه في من تحقيق المقام بتوفيق الله الملك العليم **فأقول** قال ابو الحسنين
ما ذكره الفخر الرازي في نهاية العقول ما حاصلا ان كل عاقل اختبر الامور وتكرار ذلك المدرك فانه يعلم استحالة كون غير مدرك
لحد يد الحماة مع وصولها بكفه وهو صحيح وايضا يحكم باستحالة ان يلقى السليم في ثور فيه نار وهو لا يشاهد النور النكر
ولا يدرك حرارتها مع اشتراك اعضائه وانفصالها ومع ذلك لا يحس الا في جسمه وان يكون اهل بغداد على كثرتهم وصحة
حواسهم يخبرون باخبار متواترة باتصال جيش نخوهم وهم لا يسمعون تلك الاخبار ثم يحضر الجيش فيقتلون ويصرف فيهم
الرقاب الكثيرة وتشتد الاصوات ويرفع الريح ولا يشاهد ذلك احد ولا يسمعه وان يرفع اهل الارض ابصارهم الى السماء ولا
يشاهد الشمس وان يكون في السماء الف شمس كل شمسة هذا الشمس اعظم ولا يشاهدونها وان يكون الانسان الواحد الف
كل واحد منها مثل الراسر الذي نراه ولا نشاهد منها الا الراسر الواحد وان يكون الله مخبرا بالاثبات انما اجزا بالنف مع انما
حرف النف وايضا يستحيل ان يرى الضرب وهو بالصدى بقية الانداس تحت الحجر لا يرى البصيرة ضياء النهار قرص الشمس ثم انه
اورد بعد ذلك على نفسه هذا الامور العادية مثل الاضراق عقيب سلافة النار وحصول الشيع والرى عقيب الكحل والشر
التام لصبح المزاج ووقوع الثبت عند حصول البذرة في الارض الحرة مع السقف والشمس جميع الشرائط وانقلاب الولد عند
حصول النطفة في الرحم مع سلامتها اذ انه التزم في الجواب القول بوجوب الاحتراق عند ملاقات النار وحصول الزرع عند الشرا
ولم يلزم ذلك في الولد وذكر في الفروانه ليس بوجوب حصول ذلك في الظهور مثل العلم باذنه ودرما اجاب عنها ايضا بان قال
هذه الاشياء كالحجر شبه السقراطية في كونها غير دخول في العلم بالضرورة فانه لو قيل للعاقل لعل الجبل صغير وان شاهده
عظما كما نشاهد العنية في الماء كالا حاصته ولعل للرجل كالترايس فيها ماء ولعل هذا المتحرك ساكن كالشط الساكن
يتعجل ركب السفينة انه متحرك لما شاك في شيء من ذلك فكذلك اذا سمع العاقل هذه الاسئلة لم يشاك بسببها فيما ذكرنا من
وجوب ادراك المتحرك عند حصول تلك الشرائط ثم بعد ذلك حاول ابو الحسن الاستدلال على المقدمة بالبديهيته فقال
ما حاصله ان العقلاء اذا علموا ان حواسهم سليمة فلم يروا فيلا يحضرونهم علموا بالضرورة انه غير ضرر وهذا العلم يسند
اليهم لو يروا بعد افعال الحواس السليمة ولا يصح هذا الاسناد الا اذا ثبت انه لو كان حاضرا الوجبت وبنيته عند استجاء

سلمنا لكل احد العلمين اذا كان مقتضيا للاخر من غير واسطة جازا التفاوت بينهما قوله الضري يعلم بعدم الفيل لهذا الطريق
لا يضرنا الا في طريق آخر لا يفتح في كونه باذنه لا في قولنا غير محضو بما شاهدنا من الكاشفوا بالهواء قلنا كونه طريقا لا يفتح في كونه باذنه
طريقا وايضا هذا الطريق لا يمكن ان يمسك به في الاصل العظيمة وقد اخرج بعضهم هذا المطلبان القول بخلافه في رتبة الثقة بالمشاهد
لجوانبها بخلافها عظمة ونحو ذلك كما قال الفخر الرازي في مجموع ما ذكره ابو الحسين في كتابه المنطق ان العلم الفرعي حاصل يحصل في
عند هذه الامور وقد عدها ما كذا في الامور فيه وان كان مقصودا بالضرورة في الامور في الامور عند هذه الامور وعدها
عند عدمها في غير مسلم وان زعم انما كبروا في هذا الاكثار حلفنا بالايما والمعلقة انما المارجنا انفسنا لم نجد العلم في
اك ثمر العلم باستمرار العادات توافقنا على جواز تغيرها عند مجاريها فان كانا كما يستبعد ان يخذل الحديث المحققا
بيده ولا يجد حرايتها فذلك يستبعد ان يذهب اليه فيكون فيجد ماء بالكلية وما او عسلا ويرى شخص اقوياننا مع ان
ذلك الشخص قد في تلك اللحظة من غير ان يلم على ذلك الوجه ونرى طفلا رضيعا مع ان ذلك كان موجودا قبل ذلك بمانته
الفنسة على تلك الحالة فليس استبعاد ما ذكره ابو الحسين باق من هذه الامور استبعادا مع ان شيئا من ذلك غير
ممتنع وكذا فيما ذكره واعلم ان يجوز انخرق العادة الا في علم الفلاسفة والتكلمين اما الفلاسفة فلا عندهم هيتو هذا
للعالم مشتركة بين الكل وقابلة لجميع الصور وانما يرجع بعض الصور على البعض لا خلا والتشكلا الفلكية واذا كان كذلك
فلا يستبعد حدوث تسكن غريب يقتضيه حدوث الامور المذكورة في عالمنا هذا واما المسلمين فلا هم اتفقوا على ان كل
جسم ان يقبل من الصفات ما يقبله كل جسم والفاعل قادر فحتم واذا كان كذلك لزم القطع بتجوز هذه الامور ثبت ان المنع
من جواز انخرق العادات غير مستمر على اصول الفلاسفة فضلا عن اصول المسلمين واذا كان ذلك لا ابو الحسين لا يتم لامع هذا
ظهور سقوطه من كل الوجود وايضا لو كان العلم بهذه الامور ضروريا لكان شيخه ابو الهذيل منكرا للضرديات وان يكون كل القلة
الذين كانوا قبله مستدلين بدقيق النظر على ما علم في ضرورة لان نحو الضررية وهذه المسئلة لم يذكرها احد سوا الحسين
والظاهر انه لا يرضى بنسبة شيئا من هذه الجملات الى الحسين الادعوى هذه الضررية في المسئلة وليس لنا الا
المنع لولا ان ابو الحسين طول فيه لما طولنا ايضا ولنتكنا في الامثلة التي اوردها قوله اما اذا اخذنا حديثا عجبا بكفتنا
لا بد ان نذكر حرارتها قلنا هذا الذي اورده غير مطابق لان الله تعالى قادر عند جميع المسلمين على ان يخلق في تلك الحديث
الحكاية لخرابها من النار برودة وتلك الحرارة بها ورح اذا اخذنا في اليد كمن يمد فيها حرارة اصلا وايضا والله تعالى قادر
على ان يخلق في اجسام باردة لو امكن لورب شعله النار وحركات مثل حركاتها وحينئذ اذا دخل الاشياء فيها يجد فيها
برد استبدل فان قلت العقلاء انما يحكمون بوجوب ذلك الحرارة لو كان الجسم حارا فاما اذا كان باردا فانهم لا يوجبون ذلك ففقوا
المرجح في العوام الى اصحاب النظر فان كان في العوام فقول حكيم انه لا يجوز الا في شرايرها مع كونها حارة او احييتها في النار شرايرها
ويجب كون شعلتها حارة فان كان ذلك قولهم ان الصور جاز الا في ذلك والمرجح فيها العلم فلا نسلم انهم يحكمون بعد وجوب الادراك
مطلقا بل حكمهم فيما ذكرناه ولا نقوله انهم لا يجوزون ان يكون على السماء الشمس الخ فلهذا وامثاله لا يرد عليه ولا يجوز
حد هذه الشمس الكثرة دفعة واحدة ما اخر فينبغي ان تجوز وجودات تلك الشمس في وقت غمض العين وانغمضها
الفتح ثم قال الجواب عما ذكره ثانيا ان نقول مدار كلامهم ان العلم بعدم الفيل مستند الى العلم بانه لو كان لوحيث رويته
وهذا ممنوع وما التعويل فيه على ما يقوله الناس من اننا علمت عدم حضوره لا في اراء قلنا هذا باطل لان التعويل في المسائل
العقلية على الاطلاقات العرفية غير صحيح لاسيما وقد علمنا انه لا يمكن استناد العلم بعدم حضور الفيل الى عدم الروية لان الوجود
لا يكون معللا بالعدم ولا يمكن تعليله بالعلم لانه لو كان لوحيث رويته فان الاطلاق العرفي ضا غير موجود فاما ان يرجع فيه

في عدم رويته نقاش

الى العرف فهو باطل الاذعان وان هبوا اليه لم يوجد فيه العرف فبطل ما قلتموه واما نحن فنحن في ذلك الاطلاق المتعار على انه لما
حصل ذلك العلم عند عدم الرؤية على سبيل الاستمرار اذ صنف اليه اضافة سائر العلل والاعمال العادية ثم انزلنا صنف هذا التعليل
لكنه معقل بالعلم بانه لو حضر لراينا قطعا او بالعلم بانه لو حضر لوجب رويته الاول مسلم النسخ الممنوع بانه ما ذكرناه باننا قطعنا
كثيرا مع اننا يجوز خلافها اذا كان كذلك فلم لا يكفي في العلم بعدم حضور الفيل العلم بانه لو حضر لراينا من غير حاجتنا الى دعوى الجواز
فما قلنا بسلطاننا ان ما ذكرتموه يدل على ما قلتموه لكنه معارض بما ذكرناه من العلم بعدم الفيل عند عدم رويته مع سلامة الال
وحصول الشرط اطهر من العلم بانه لو كان لوجب رويته وبناء الجعلي على الخفي غير جائز قلنا هما متقاربان قلنا الاصل يجب ان يكون حلي
من هذا العلم ولما كان متساو ذلك معلوما بالضرورة فبطل ما ذكرتموه والجواب عما ذكرتموه الثالث من ان خلاف ذلك يوجب زوال الثقة
بالمشاهدات بانه هو في استشاكافي وجوده انشاهد حتى يكون شاكافي المشاهدة ابل انما يجوز ان يشاهد وان كنت قاطعا بان ذلك
لا يقع فاني معلوم احد ما بالآخر ولما انما قلنا ما ذكرتموه منقوض بالامور العادية التي ذكرناها واما اننا لثا فهو ايضا لازم عليك لا والله
قادر على ان يوصل الشعاع الخارج من العين الى المدركة وان لا يوصل الفيل الحاضر في ذلك الزمان فليس علينا الا يقال ليس يجوز
موضع الشعاع من العين اما ان يخلو الله تعالى فيه شعاعا او لا يخلو فان لم يخلو فليد العيون صحيحة لان العين التي لا نور فيها
ليست صحيحة وان خلو نور انصير صحيحة فيجب ان يمتلئ الموضع بالنور واذا امتلأ الموضع بالنور جري الماء المتلئ بالماء كما ان
الاء للماء اذا ثقب وسطه وكان في وسطه خلل خرج منه الماء وانبعث الماء منه فكان ذلك الشعاع الاجل تراحم في الموضع يجب ان
الخارج حتى يتصل بالضياء المتصل بالمرء واذا اتصل بالضياء الخارج من الجوار للعين كان متصلا بكل ضياء متصل بكل مرء
قلبك الجهة من فيل او غيره فلم يخرج ان يرى الصغيرون الكبير مع تساوي الفكر لا نقول اما قولكم لو لم يخرج منه الشعاع لم يكن
العين صحيحة فنقول اعنيتم انما تكون العين الضعيفة فهو ممنوع وما الدليل عليه وان عنيتم به ان الشعاع لا يخرج منه فهذا
تساو لا فاع فيه ولكن يلزم ما ذكرناه وان عنيتم به شيئا اخر فقلنا لا يمكن عليه واما قولكم ان الشعاع اذا تضاعف في العين نفذ
الى الخارج كما يخرج الماء في الاء اذا ثقب في وسطه فنقول هذا باطل اما اوله فانه كان يجب اذا خرج منها ان يتحرك الى جهة اعتماد
الاء اذا خرج من الثقب ينمته او يستره فانه ينزل الى اسفل فكان يجب مثله واما ثانيا فلان اتصال الشعاع الى الجسم الصغير وصره عن
كبير ما ان يكون مقدور والله تعالى اولا يكون فان كان الاول توجه الا لازم وان كان الثاني كان خروجها عن قول المسلمين استغنى
كلامه وانا نقول وبالله التوفيق القول الفصيل في هذا المقام ان الكلام مع الاشاعرة في هذه المسئلة يقتضي على نحو
احدهما انهم السفسطة بانه يلزم على مسلكتهم زوال الثقة بالمشاهدات لجواز ان يكون محض تناسل اجسام عظيمة بالفعل من الجبال
الشاهقة والبحار الذخرة ونيران مضر من احيا منا محترقة فيها وافعال متقاربة واناسي كثيرة كل واحد منهم ذر ووسم كثيرة و
شموس طالعنا زنة واصوات هائلة وبروق خاطفة ونحو ذلك ونحو ما نحن به اصلا فالحو الذي لا ريب فيه هو ان الكلام على
الحو ليس تمام فانه معارض لسائر العادية كما عرفت فضا كلام الحسيين في التعليل ببيان وتوضيح ذلك انه لا خلاف بين اهل
الاسلام في انه يجوز ان يكون محض تناسل اجسام عظيمة من الجبال والارض ونحو ذلك وكيف والله تعالى
قادر على جميع الممكنات عند الاحساس في الصور المخصوصة من جبال الكنا في الجملة وعلى ما قلنا شواهد كثيرة من الايات الاخبار كما ينبغي على ادراكها لكن
في هذه الصورة بيننا وبين الاشاعرة بخلاف ان يجوز ان عدم الاحساس في هذه الصورة انما هو لاجل ان الله تعالى قادر على ان يعيد
بعض شرط الاحساس في هذه الصورة فلا يتحقق الاحساس كما اننا نقول الله تعالى قادر على خلق زيد في حال عدمه لكن لا بمعنى انه
تعالى قادر بايجاد زيد بشرط عدمه اعني ان يوجد مع عدمه فان هذا باطل اتفاقا بل معني ان يوجد زيد او يتفقد عدمه لا محالة
خلاف الاشاعرة فانهم يجوزون ذلك والجمعت شرائط كل ما وارتفعت الموانع بناء على اصلهم من ان جميع الامور مستندة

انتداء الى المباري تعالى ولا سبب لشيء ترى فيها اسباب اسباب عادية لم يثبت اسباب حقيقيه واذا عرفت حقيقة الحال لا يقع لربنا
 الا ان يحد رويته بالمشاهدة اعلم ان رويته على كل المذهبين بل هو جواز رويته في الافعال والجمبال الشاهقة التي يريها في ذاته وانما سبب
 منع ان يخرج عن اصدارنا هذه الافعال والجمبال ومخالفة غشائيتنا كونهما محققا في الحق الذي يدعى في ذلك بالمشاهدة
 بالعلم العادي باننا هذه الامور مع الحق في العقل مشكوكا والحق الثاني ان يقال ان رويته حكمة يا بعض الاشياء بالنسبة الى بعض الاشياء الاخرى
 يشترط ان يثبت ان التحققت ذلك الاشياء وحيثما كانت متحققه في الامور الاخرى ثم تقول لا يشك ولا ريب في
 ما قل منصف ادعوا ان رويته هنا على ما قلنا منصف يحكم بالبدل في الاربع احوال وجوب وجوب التوحيدي يستحيل العقل الا في حيزها
 هكذا لا بد لكل وجوب الجبر والادعاء في الحق وجوب المنع واذا وجدت العلة وجوب جبرها في هذا كمال البرهنة والبرهان
 والحكمة ونحو ذلك من الاعراض الكثيرة ما دام في اعراض من وجود المعروضات وهكذا حال امتناع تلك العوارض بانتفاء تلك المعروضات
 بالجملة القول لعدم توقف شيء على شيء وعدم كون شيء عملة لشيء اخر على الاطلاق كما هو في الاشياء مخالفا لما هو معلوم بالضرورة
 لا يقول به الاسوفسطائي فان علم احدنا ما كانوا في هذه الدعوى حلفنا بالايما بالغلظة اننا رجعا الى انفسنا لم نجد لكثرة موافق
 ادعت الفقه المخالف للضرورة والمبداه فيها اجلي مما ندعي بالضرورة فينبغي الامر بالعكس بموافقة كثيرة منها ما قلنا صلح المواقف من ان
 كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك فيها بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطائية بلقيته
 اليها انتهى ومنها ان البرهان في نهاية العقول ان بعض المقررات ادعى العلم بالضرورة فيكون العبد موجد لا فعاله بخير ابدى الفعل
 والترك والاشعري الفلاسفة كذبوا هذه الفسيفساء بل وادعوا هو بالضرورة بدعوى ضرورة اخرى وهي ان فاعلية العبد بالحرية كونه
 دون الحركة لبيته امر جائز فلا بد من اسناده الى امر واجب هو ارادة الله تعالى وزعموا ان اسناد الجبر الى الواجب امر ضروري
 ثم قال ان من يثبت الجبر يدعون العلم بالضرورة بان كل جسم ينتمي اما الى الخلاء او الى ملائمة قال ان الفلاسفة يدعون العلم بالضرورة
 باستحالة الحدوث والشيء لا من الشيء والمسلمون يكتفون بذلك ثم قال ان جمهور المتكلمين اتفقوا على ان العلم بالضرورة علم الانسان بنفسه
 واله ولذا وجب وعطش مع الفلاسفة اتفقوا على ان المبدأ في المبدأ في العرش ليس نفس الانسان بل يدركها في جسمانية هي
 من قواعب النفس الناطقة التي هي الاشياء الحقيقية انتهى ونظا ذلك كثيرة في نشيدهم بالله العلي العظيم ان يلجوا اقلوبهم مع مراعاة الانصاف
 هل يحكم وجدانها هذه الامور بكونها لا يكون العلم بوجوبها في رويته عند جواز الاربع بدعيها وهكذا اوجب وجوبها في الجزء
 عند وجود الكل ووجوب وجود المتحرك عند الحركة ووجوب الرويته عند تحقق جميع الشرائط وامتناع رويته الا على الذي
 منتهى المنع في الليل المظلم البقية التي تكون في منتهى مشرق في جوف البحر الاسود في قعر البحر مع حيلولة الجمبال الشاهقة والعمارات
 الرفيعة وليست يرى لولا تكن هذه الامور بدعيته وكان تقايرها محجوزة عند العقل فلم لا يجوز هذا العقل دخول السماوات
 السبع مع عظمتها وبخسنة دجاجة مثلا مع صغرها ولم لا يقولون ان يجوز على الله تعالى الجامعة مع الشنوان والاكل والشر
 والحركة والسكون ونحو ذلك من الامور المستحيلة بالاتفاق خلافا لما هم اخذوا به من ان التزموا ذلك وليس بعيد
 كما عرفت حاله ونحوه بخلاف بالله العظيم فالساكنين في ذلك ونحوه لا يخفى الفارق الموثق في تجويز احد تلك الصور بين دون
 الاخر وكيف لم يكن الامر كذلك والحال ان جمعا من المخالفين يثبتون بما قلنا ومنهم الخطيب الكاذب وفي الشافعي فانه قال
 على ما نقل عنه في بعض تعليقاته ان القول بان مذهب الاشعري ان لا شيء من الاشياء يستلزم شيئا اخر وان لا علاقة بوجوب بين
 الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر ولا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر
 كوجوب حركته بدون متحرك والحاصل انه قد يكون شيئا لا يمكن وجود احد بدون الاخر انتهى ومنهم هذا الفخر الرازي قد ذهب
 في مواضع عديدة الى ما قلنا من ان في وجوب حصول لعدم عقيب النظر فانه عرفت فيما سبق ان العلامة القوشجي قال

شرح التجريد في بحث حصول العلم عقيب النظران ههنا مذهب اخرا حارة الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص
وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب لا زملزوم عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على جوبه فبان
تعليم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع فذهنه ههنا بالقدستان على هذه الهيئة امتنع
لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكن
واقعا بقدرته لا بقدره العبد ثم قال العلامة القوشجي واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا خذ فقيلا الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجواز ان يكون لبعض اثاره مدخل
في بعض بحيث يمنع تخلف عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض ولكن الكل واقعا بقدرته كما نقول المعترض في افعال
الصادقة عنهم بقدرتهم وجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة الخار على ذلك والفعل الواجب اذا يمكنه ان يفعل
باجباده ما يوجبه وان يترك ما لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى ووجه يقال
النظر صادر بايجاد الله تعالى موجب العلم المنطوق فيه ايجابا عقليا يستحيل ان ينفيك عند انتهي ومنها في تصاعيف العبارة التي
تقلنا عن نهاية عقوله حيث قال مجيبا عما اورد ابو الحسين قلنا هذا الذي اوردته غير مطابق لا الله تعالى قادر عند جميع
المسلمين على ان يخلق في تلك الحديدة الحجة بعد اخر لهما من النار بدرجة تزيل تلك الحرارة بهما وحينئذ اذا اخذنا
في اليد لا نجد فيها حرارة اصلا الخ فانه هذا الكلام كما ترى يدل على امرين **الاول** انه لا يجوز عدم الاحساس بالحرارة
مع اجتماع جميع الشرايط **والثاني** انه كان جاهلا او ذاهلا ان هذا ليس بموضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذي
في غاية الحرارة يلمسه الانسان الصبي البنية السليم الحواس حالته حرارة تروى لا يحس تلك الحرارة ومنها ما في المباحث
المشرقية فانه قال في علم ما نقل عند الحق عند ان لا مانع من استناد اكل الممكن الى الله تعالى لكننا على قسمين منها ما كان
اللازم له اهيته كاف في صدوره عن البار تعالى من غير شروط ومنها ما لا يمكنه بل لا بد من حدوث امر قبله
ثم ان تلك الممكنات متى استبعدت للوجوه استعدادا اما ما صدرت عن البار تعالى ولا تأثير للوسايط في الابدان بل في
الاعداد انتهى فهذا الكلام ايضا نظير ما تقدم منه في لدا ليز على توقف وجود الشيء على شيء **تنبيه وايقاظ**
اعلم ان السوفسطائية علمان نص عليه الفخر الرازي **والثاني** في الادرية التي يقولون انا لا نعرف شيئا
ولا انتفاؤه بل نحن متوقفون في كل الاقسام **والثالث** العنادية وهم الذين يعاندون فيقولون نحن
نجهل بهانه لا موجودا صلا وشبهتهم انما نشاء من الاشكال المتعارضة **والرابع** العينية وهم الذين
يقولون حقايق الاشياء تابعة للاعتقادات لان الاعتقادات تابعة للحقايق فمن اعتقد العالم انه قد يم كان العالم في حقيقة
قدما وبالعكس ومستمسكهم ان الصفر او مجرد السكر في فمه مراد ذلك على ان الحقايق تابعة لادراكات ويظهر من
شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يتخلون ما نسب اليهم من الجهالة سموهم بالسوفسطائية بل كل
غالط سوفسطائي في موضع غلطه واذا عرفت ذلك فقول ليس شعري كيف امتازت الاشاعة عن السوفسطائية
في عدم استحقاق اللوم والشتم والحال ان شبهتهم اقوى كما يظهر على من راجع اليها من شبه الاشاعة بمراتب و
مخالفة الاشاعة لما هو معلوم بالضرورة والبداهة ليست اقل من مخالفة السوفسطائية اياها فانه اني شئ يكون اقل
مخالفة للضرورة من الترام ان نسبة قولنا العالم حادث الى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث كنسبته
الى جدار مثلا في باعدم العلاقة لا يحجب بالصاحبة الاتفاقية العادية ومن ان الاجسام ليست اولى للعلية
للاعراض بحسب الحقيقة من الاعراض الاجسام ان قيام القومية بالفلان كقيام الفلك بالقمرية بحسب قدرة القادر المختار

تنبيه

لهذا ان وجود الكل ليس موقوف على وجود الجزء وارقوقية السماء ليست موقوفة على كون السماء على صنع خليل او كان
 صنع الارض او لم يكن الفلك موجودا اصلا لا يمكن ان يكون فوقية الفلك متحققة وان حصول معرفة الكلمة لا
 نظروا معنى مفرد حصول معرفتها من لف المعاماة على المراس ونحو ذلك من السفسطة ولو كان عند رهم بان
 نبع الاشياء الممكنة مستندة الى الهاري تعالى ابتداء بدون توقف واحد منها على الآخر مقبولة فليكن عند الهندية من
 سوفسطائية بان الله تعالى قادر على انقلاب حقايق الاشياء بحسب اختلاف اعتقاد العباد مقبولة ولقد ظهر ذلك
 مناصدا ما قال بعض المحققين من ان المقالة العجيبة التي تفرد بها شيخ الاشاعرة ليست مما ينبغي ان يقدّم مات حقيقة
 راطلع هو عليه ما بدت الفكر وممارسته الفنون العقلية والنقلية قد اطلع هو عليه ما بدت الفكر وممارسته الفنون العقلية
 العقلية لانه قد علم وتواتر انه لم يكن اهل هذا الشأن والعلماء المطلقين على قوانين الحد والبرهان بل انما ذهب الى بعض
 ان المقالة بحمد مخالفة ارباب الاعتزال وحسب المتفرد في المقال طلبا لرياسة الجهال وما قال الحكيم شمس الدين السهر
 لما ناعا على هذا الفخر الرازي واعجب احوال هذا الرجل انه صنف الحكمة كتابا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا
 اغايات المراتب ونهايات المطالب لم يبلغ ثمة اقامهم ثم يرجع وينصر مذهب الحسن الاشعري الذي لا يعرف حتى طرفه
 طول لانه كان خاليا عن الحكمتين الجبائية والذوقية لا يعرف يرتب حدا ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في
 مذاهب الجاهلية التي تخطب فيها خبط عشواء وما قال السهر في معنى الدين الا يحى الشافعي الاشعري وليت شعري ما
 لا شعري لم يمتجمل مطلب الكلام كاستواء والنزول واليمين واليه والقدم وغير ذلك فانه ذهب الى ان كلامه من ذلك
 لايمان به واجب والكيفية هي لئلا يسأل عند حذو فلا ادرى لم فرغ حقيقة الكلام الى المحاذ البعيد ثم قال على ما نقل عنه
 اعلم ان رضى الله عنه قد روى عن العقيدة جديدة فاجابنا في اساس له مع انه من انصرنا في القرآن وصحاح الاحاد
 مثل ان افعال الله تعالى لا يمكن ان تكون بغيره وحسب كما هو به في كتابه الله يلزم تاثير الرب عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا يشك
 بوقرة انه علمه تعالى والغايات المترتبة عليه صفته ذاتية زفعله متوقف عليه فان التاثير رغم صفته فعله موقوفة على صفته
 ذاتية وكما هو الصفا الذاتية موقوفة على صفته مثلها انتقم اذا انقضى اصل المطب فنقول باه راي الحسين روى عنه السيد
 في محله اما حلف الفخر الرازي على عدم الكابرة وعدم تفرقة بين العلم باسمرار العاديات التي توافقنا على جواز تغيرها عند جوار
 وبين اخذ الحدية المحساسة ببداهة مع عدم احساس حرارتها عند الحالت ايضا في محله لا شك عرفت ان الفخر الرازي كان
 لا يفرق بين النار ومنظوره انه لا يوجد سببه بين العاديات وبين احساس الحرارة في عدم الوجوب اكان هذا الاحساس
 بسبب سلب بعض شرائط احساس الحرارة وهذا حق لا راع فيه لكن مراد الحسين روى عنه بدها من وجوب احساس الحرارة
 مع اجتماع جميع الشرائط ومنتاع روية الاعمال في الصيرورة التي لا تدلس في الليونة الظلمة مع فقد باقي الشرائط
 واجتماع جميع الموانع واير هذا من ذلك اما ما قال من جواز انحراف العادات فهو ليس بمخله لصلا اما الفخر الرازي بحسب ما نقل
 الحسين اهل بغداد على كثرتهم لا يجوز ان ينظروا الى السماء ولا يرون الشمس بانه قلنا وهذا ايضا لا نعلم انك يجوز ان
 يسلب الله تعالى عنهم في تلك اللحظة صحة الحاسة فحينئذ لا يرون ذلك الشمس غير انهم عند ما ينظرون الى شيء اخر
 بعيد الصفة الى حواسهم فاجاب عنه ان مراد الحسين ليس هو الزام عدم الوثوق بالمشاهدات والزام انه يلزم بالفعل عمل
 اليقين بعدم وجود الشمس بل مراده انه يلزم عليكم جواز عدم روية الشمس مع اجتماع شرائط الروية وهذا لا يلزم علينا
 اصلا ونظير هذا ان العقلاء مطبقون على جواز ان يدخل الله تعالى السماء في البيضة بان يكبر البيضة او يصغر السماء
 ولا يجوز ان دخولها فيها مع بقائها على حالها واما ما قال الفخر الرازي واما التعويل على ما يقوله الناس من ان علمه

عدم حضوره لاني لا اراه قلنا هذا باطل لان التعويل في المسائل العقلية على الاطلاقات العرفية غير صحيح والجواب عنه انه لا يجوز
 ان يكون منطوق باب الحسين ان العقل لا يستندون عدم وجود الفيل الى عدم رويته وافا قيل له ان عدم الروية ليس دليلا
 على عدم وجود الشيء مطلقا ولا يلزم انكار الملكة والحق ونحو ذلك يقولون هيب الامر كذا اذا كان الشيء من المحسوسات وجمعه ^{شرائط}
 الروية وجبت الروية والتام تقع فالمقدح على وجود المحسوس يقال المقدم مجموع قولنا وجود الشيء المحسوس مع اجتماع الشرائط
 ارتفاع المجموع ليس بمحصنة ارتفاع جزء معين لان شريطة احساس على مقتضى سائر العادات متحققة ولا شك ان استناد العقل
 على الوجه المستورد دليل على صحة الاستناد وصحة الاستدلال لان اطباء العقل على الوجه المستورد لا يتصلوا في الامور بها او قياسا
 في لا ريب في ان هذا النوع من الكلام تام بقبوله الاذكياء لا عايبه فيه اصلا كذا العيب ما جعل شيخ هذا الفخر الرازي ابو الحسن
 الاشعري شغارة من التعويل في المسائل العقلية على الاطلاقات العرفية اعرفت في مسألة الكلام والقدم واليد والوجه فستعرف
 فيه نحن بعدد هذه من مسألة الروية بحيث صار اخصوكة عند العقلاء وهذا يستقط كلام الفخر الرازي بخلافه وهاتنا شرع في
 شبهة الاشاعرة في باب جواز عدم الادراك مع اجتماع الشرائط قال الفخر الرازي لنا مسلكا **الاول** انما يرى الجسم الكبير من البعيد
 صغيرا فلا يخلو اما ان تكون رايين جميع اجزاء ذلك الشيء او لا تكون رايين شيء من اجزائه او تكون رايين لبعض اجزائه دون البعض
 والاول يقتضي ان ترى ذلك الشيء على كبره **والثاني** ان لا نراه اصلا **والثالث** يقتضي ان ترى بعض اجزائه دون
 البعض من المعلوم بالضرورة ان الشرائط المذكورة كما انها حاصلة بالنسبة الى الاجزاء التي هي مرتبة فكذا هي حاصلة
 بالنسبة الى الاجزاء التي هي غير مرتبة ولما كان المستر من الاشياء المستجبة لهذه الشرائط بعض الاجزاء دون البعض علمنا
 ان حصول الروية عند اجتماع الشرائط غير واجب وهو المطلوب واجيب عنه بوجوه الاول يانه يتصل بطرفا من العين
 خطان شعاعيان كساق مثلث قاعدة سطح المستر ويخرج من العين الى وسط خط قائم عليه بحيث يقسم هذا العمود في الثلث
 الى مثلثين قائمي الزاوية والعمود يكون وتر المثلثين وكل واحد من طرفي مثلث قديم شعاعيا وتر القائمة به جادشتين و
 قد تقرر في الهندسة ان وتر الزاوية القائمة التي في المثلث اطول من كل واحد من الخطين المحيطين بها فلم يكن اجزاء المرئ متساوية
 في القرب والبعد بالنسبة الى المرئي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فيجاز ان يمر الوسط ببدون الطرفين فيرد الفخر الرازي
 وغيره بما حاصله انما تفرض هذا التفاوت ذراعا فاذا بعد المرئي المفروض بقدر ذلك وجب ان ترى اصلا والحال اننا نراه
 هذا البعد لا اثر له اقوال ذلك ان تقول يجوز ان يكون موجب عدم روية الطرف بعد الطرف مع قرب الوسط جميعا بسبب اشتغال ^{البصر}
 بالوسط ويكفي للمانع ذلك والثاني انه لا يلزم من رويتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك لو كان رويته صغيرا كبيرا
 بحسب روية الاجزاء وعدمها وهو م لا يجوز هذا بحسب اختلاف الزاوية الحاصلة في الناظر من حيث الضيق والسعة
 كما هو مذهب اصحاب الشعاع بل هل الانطباع ايضا فان مذهبهم كما عرفت ان الضوء انما يرتسم في الرطوبة الجليدية في
 زاوية من مخروط متوهم وهذه الزاوية تختلف بحسب لصغر والكبر فيختلف الضوء المنطبعة فيه والحاصل ان روية الشيء امر
 كبير وصغير امر اخر فيوزان مختلف هذا الصنف عند الحاسة مع كون متعلق الروية شيئا واحدا وان كانت الحاسة والنفس عالطة
 ودفعه من الموانع ضعيفة ظاهرة على ترك الاجزاء لا يتجزأ على هذا التقدير ان الاجزاء كلها يجب ان يرى الجسم كذا الواقع سواء كان قريبا
 او بعيدا وذلك لان روية كل منها اضغر عليه بوجوب انقسامها لا يتجزأ لثبوتها هو اضغر منه وروى كل من الاجزاء اكبرها هو عليه بمثل او
 بل يزيد وذلك لان روية كل منها اضغر عليه بوجوب انقسامها لا يتجزأ لثبوتها هو اضغر منها وروى كل من الاجزاء اكبرها هو عليه وبعضها
 اكبر من بعض بوجوب ترجيحها لمرجح فوجب ان يكون التفاوت بحسب روية بعض دون بعض وهذا هو المطلوب والجواب عنه
 بوجوب **الاول** على تقدير اختيار قول نفاة الجزء وهذا ظاهرا عتارف الخصم **والثاني** انما قلنا ان صغر الزاوية

يوجب صفة الصغر للشيء بجميع أجزائه فان اجريت الكلام في الجزء الذي لا يتجزأ قلنا نفي في الجواز ان يكون من شرط صحة
 الروية لتمام الأجزاء لا يتجزأ ولا يلزم ان يكون حكم الكل مجموع حكم كل واحد من أجزائه **والثالث** انك عرفت من شرط الروية ما لم يفتقر
 ولا بعد المنظر يختلف باختلاف جهته لمرئ وضابطة ذلك انه لا يبعد بحيث يصغر الزاوية الحادة من خروج خط الشعاع جدا كما يخرج
 في المناظر ونقول موجب روية الجسم الكبير صغيرا هو عند روية بعض أجزائه بسبب شرط روية هذا البعض هو عدم وجود الزاوية التي
 هي شرط الروية بنسبته بخلاف بعض الأجزاء الأخر وتوضيح ذلك اننا نعلم ان الخطوط الشعاعية الخارجة من الباطن إلى الخارج
 مجموع تلك الخطوط تشكل مخروطا قائما على سطح الأرض ولا شك ان كل خطين من تلك الخطوط مع قطب القاعد مثلث وزاوية كل مثلث من
 تلك المثلثات جزء زاوية المخروط ولا ريب ايضا في ان المرئي كلما زاد بعدا تضيقست زوايا تلك
 المثلثات بحيث يكون زاويتا مثلثين على بعد مثل زاوية مثلث عن قرب فيجوز حينئذ
 ان لا يرى قاعدة بعض المثلثات بسبب صغر زاويته بسبب بعد المرئي بخلاف ما اذا كان قريبا وان شئت توضيح ذلك
 من يد على هذا قائل في هذا **الرابع** المقصود برؤية الشيء الصغير بسبب بعض الأسباب الكبيرة فانه لو كان الصغر بسبب عدم
 روية بعض الأجزاء لزم ان يكون الكبر بسبب روية الأجزاء المعدومة وايضا ان روى كل جزء من الأجزاء ضعفا يلزم ان
 يكون الشيء الصغير شاعلا على الضعف ابدأ وهذا باطل وان كان باق من الضعف لزم تقسيم الجزء وان كان روية البعض
 على الضعف ورؤية البعض بحاله لزم الترجيح بلام حرج وكل هذا مما سمع به قريحيته القريحيته بدون المراجعة والكتب
 لأصحاب ولعل أصحاب كان لهم آخرون ايضا والله يعلم والفقير الرازي والمسالك الثاني انه لو وجب حصول
 الإدراك عند حصول هذه الشرائط لوجب روية الجزء الفرد وذات المبدأ الكبر التالي ظاهر الفساد والمقدم مثله بيان الشرائط
 انما اذا نظرنا إلى الجسم كبير فلا بد ان يكون قد رأيناها سواء ادلر لم نخرج صغيرا ذلك المجموع عبارة عن مجموع تلك الأجزاء الصغيرة
 وجب ان لا يرى ذلك الكبير اصلا واذا ثبت ذلك فتقول ما ان يتوقف البصار على اكل واحد من تلك الأجزاء على اكلها انما البصر
 الاخر ولا يتوقف البصار على اكلها الاخر وليس كذلك ولا لا يقتضي ذلك ولا لا يقتضي ذلك انما اذا نظرنا لجزء
 صغير لا يتجزأ لا يتوقف البصار على اكلها الاخر ولا لا يقتضي ذلك ولا لا يقتضي ذلك انما اذا نظرنا لجزء
 الجزء الذي لا يتجزأ بالافراد ابد افلا يمكن كذلك علمنا انه غير واجب انتهى عبارة مع تفاوت يسير بسبب اصلاح
 بعض سقم السخنة ولا يخفى عليك انه قد شاع وذاع بين اهل العلم ان حكم الكل الافراد قد يكون مغاير الحكم الكل المعجم
 فاليلزم من صحة روية مجموع الأجزاء صحة روية كل جزء منها بالجملة وقد عرفت ان أكثر ارباب المناظر على ان من شرط الروية حصول
 زاوية الشعاع فاذا فرضنا تركيب الجسم من الأجزاء التي لا يتجزأ فما دام لم يحصل بسبب اجتماع الأجزاء مقدار بحيث يصلح ان يكون
 قاعدة للمثلث الحاصل بسبب خروج طرف الشعاع المخروطي لم يتعلل البصار اصلا وهذا كله ظاهر عند ارباب العقول والاعمال
 خفي على من ختم الله على قلبه وعلى سمعه وكبره غشاوة **مقدم متاخر** اختلف المقلدون والاشاعرة في
 ان الادراك هل هو معنى ام ليس بمعنى انه هل قام بذات المدرك معنى هو علته في كون الذات مدركة ام لا
 قالت الاشاعرة بالاول ومذهبهم ان هذا المعنى اذا حصل في المدرك حصل الادراك وان فسد جميع الشرائط وان
 لم يحصل لم يحصل وان وجدت جميع الشرائط وقالت المعتزلة تنفي ذلك والمعنى وكلائي الجانبين مقدم وحذا ما دلائل
 الاشاعرة فيتمادة امامهم الرازي فانه قال في هاية العقول واما الوجه التي عول عليها اصحابنا في هذه المسئلة فضعفة
 جدا وان اخراجه في الاجل استقصينا البحث عنها وكما نبينا شرح الاشارات انتهى واما دلائل المعتزلة فنقلها على وجهها
 قالوا بالحسين لو فتح ان يدرك الواحد من جميع الموجودات باذراك غير محجور العلم في عموم التعلق لزم صحة



مقدم متاخر

فصل

تعلق الادراك بالمعروف وبان الشئ موجود وبان الشئ قد كان موجودا كما يصح تعلق العلم كذا ايضا لا فرق في
الاستحالة عند العقل بين روية المعلوم ودوية الطعوم وهذا جائز ذلك ايضا ويرد عليه ان الدليل قام على جواز روية المعلوم
كما شاعروا بالمعروف فلا يلزم من تحيزه ما قام عليه الدليل تحيزا لم يكرك وقال ايضا الحكم اذا حصل عنه امر وعند انتفا على طريقته
ولاحظ لم يكن انقلبه في غير طريقته بل كان ذلك الامر خيرا لا بعدا العقل لانه لو اهل هذا الامر اضطر الى العلم باهذا الامر كما حصل
منه الدوران هو العلة وايضا قال العقل متى علموا تكامل شروط الروية علموا وجوب هذه
المدركية وان لم يعلموا سائر الاشياء فلو وقف كونهم ركنين على مع اخر كان مع تقدير عد ذلك المعنى وحصول
هذا الشرط لا يجب ان يدرك في ذلك وهذا هو الدوران في العقل واجيب بانه قد تقرر في موضع ان الدوران
لا يصيد اليقين والقول الفصيل ان المعنى الذي يكون مرثية روية المرئي وانفقت الشرايط ومع عدمه امتناع الروية وان
اجتمعت الشرايط كما قال في الاشاعة هذا المعنى عندنا باطل لا وجود له اصلا لانك عرفت ان امتناع الروية عند فقدان
الشرايط وجوبها عند اجتماعها كذا عند العقلاء وان كان المراد غير ذلك المعنى فليس لنا عرض متعلق بنفي ذلك المعنى
فصل واذا فرغنا من الحمد لله وتوفيقه عن المقدمات المتعلقة بمبحث الروية نقول الاشاعة حاووا الاستدلال على
صحة روية الواجب تعالى بالعقل والنقل والفرقة المحققة الامامية التابعة لاهلبيت النبي صلى الله عليه وسلم من تبعهم
الحالوا ذلك بالعقل والنقل وايضا الاشاعة ادعت وقوع روية الواجب تعالى يوم القيمة ونحن نمنع ذلك فظن ان هذا
مقامين المقام الاول في مبحث انه هل يصح روية الله تعالى ام لا قال صاحب المواقف ولا بد اول من يحريص على النزاع
اد انظرنا في شمس فرايناها ثم غمضنا العيون فوجدنا التمييز يعلم شمس غمضا جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى
التي هي الروية بالاشاعة ثم ادعى ان ما بالمغايرة ليس تارة الحد ولا مشروطا به بدون اقامته دليل وبرهان الا الحالة من الله
فادعى على روية بدون الشرايط وقد عرفت حاله ومنظومه من هذا التحريك يظهر من مصنفاته ان الروية ليست عبارة
عن تارة الحد فادعى وجوب الشعاع ونحو ذلك بل امر وادعائك الامور وراء العلم والاكتشاف التام فان تلك الامور مستحيلة
بالنسبة الذاتية غير بالافتقار لانه لا يتصور الا ان كان المرئي جسما متحيزا في جهة والعلم والاكتشاف تارة لاحد جواره ووقوعه
فلا بد للاشاعة من اثبات ان الروية امر مغاير للتأثير وغيره وانه مغاير للعلم والاكتشاف ومن هنا ظهر بطلان بزع من جعل
من الاشاعة النزاع نفسيا بناويل الروية بالعلم والاكتشاف كما سيظهر انشاء الله تعالى وليت شعرا لما كان مذهب الاشاعة
عدم توقف وجود شئ على شئ فلم لا يجوز ان تارة الحد قد من الواجب تعالى او خروج الشعاع اليه والترامم ذلك وان
لا يكونوا قائلين بكونه تعالى متحيزا او مكانيا كطائر ما التزمتموه من البسطة واذا عرفت ذلك فاعلم انه قال بعد
تحريك النزاع وبعد نقل الادلة العقلية على مطلبيه كما سنعرض انشاء الله تعالى المسائل والثاني العقل والعصر مسالك
الوجود وهو طريقة الشيخ ابو الحسن والقاضي ابى بكر واكثر ائمتنا ومخبرية ان تارة العرض كالاوان والاصواء وغيرها من
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر من احوال الجواهر ايضا وذلك لان تارة العرض في الجسم لا يجوز
ان يكون الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزاء
واحد منها الرم التقسيم وان قام بالكثير من جزاء واحد لزم قيام العرض الواحد بحالين وهو محال فقد ثبت ان صحة
الروية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصفة خاصة بمحال وجودها وذلك لتحقيق ما عند الوجود وانتفا
عند العدم ولو لا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم كما ذكرنا ذلك ترجيحيا بلا مرجح وهذه العلة لا بد
ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم بغيره الامر الواحد بعجل مختلفة ثم نقول هذه العلة المشتركة

امت الوجود والحدوث لا مشترك بين الجوهر والعرض سواء هما كان
 الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق
 وعدم لا يصلح ان يكون جزءا لعلة ولذا سقط عدم عن رتبة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذا العلة هي الوجود وانه مشترك
 بينهما وبين الواجب فعلة صحة الروية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الروية وهو المطلوب انتهى اصله ان هذا
 الدليل بسبب كثرة ما يرد عليه من الاسكالات لا يستحق ان يسمي شبهة فضلا عن ان يسمي دليلا ولذا اعترف كثير من المخالفين
 بعدم تمامه كما سيظهر ان شاء الله تعالى وهاتين نذكر كثير ما اورد عليه مع ماله وما عليه الاول والنقض بانه لو تم لزمن
 يصح رويته كل موجود كالاصوات والروائح والموسسات والطعوم والاشجار من غايته شعورية بليته ويقول انما لا يشك
 هذه الاشياء بحجبان العادة من الله بذلك ويقول الاستبعاد ناش عما هو مقاد في الروية والتحقيق لا تؤخذ من العادات ولا
 عليك ان هذا الاثر انما يستحسن عند العقلاء اذا كان هذا دليل قاطع قاهر يوجب اضطراب العقول الى ادعان
 مدلوله اما اذا لم يكن كذلك فيجوز ظهور شبهة وهية بحيث لا يرضيها اهل بخلة صاحب تلك الشبهة التزم ما للعقلاء
 مجبولة بابطاله يدل على غاية سخافة راي الملتزم بحيث يحكم كل عاقل بانه بمنزلة عن الشعور **والثاني** انما لا تسلم روية
 الجواهر دليلكم على روية الجواهر موقوف على تركيب الجسم من اجزاء الفردية وتركيب الجسم منها باطل كما ثبت في محله ولذا
 اختار امام المحققين نصيحة الملة من الذين مذهب الحكماء في ابطال الجزء في التجريد بدلائل متقنة محكمة كما لا يخفى على ناظر
 يراهم ابطال الجواهر الفردية **والثالث** ان قيام العرض الواحد بمحليين انما يتشع ببعضه ان يقوم هذا العرض بتمامه في محل
 اقل من ذلك المراتب كما في محل الاعمى فيقوم في موضع محليين حيث لا يجوز فانه ليس بمتشع واللازم هو القيام بمعنى التلويح في دور الوجود
 في اصحاب المواقف وتزيد في هذا لا يبطال وجود المقدار العرضي انما هو فرضنا تالف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة
 كونه اطول جدا وان لم يحيط ببالنا شيء من الاعراض وايضا فالامتداد الحاصل فيما بين الاجزاء شرط لقيام الارض والقيام
 المقدار الواحد بتلك الاجزاء وان كانت متناثرة وهو ضروري لبطالان فلا يكون الامتداد عرضا فيحصل كلامه
 اقواله اخذ هذا من نهاية العقول الفخر الرازي لكن لم يذكر ما اورد عليه الفخر الرازي وهذا قد ليس بلبس منه قال
 الفخر الرازي يجب ان قبل الناقين للروية عما ذكرنا ونقلنا عن صاحب المواقف انتم بنيتم نفى كون الطول عرضا على اثبات
 الجزء وذلك ممنوع بل نحن نفى الجزء ونقول بناء عليه ان الطول لا بد ان يكون عرضا لان الجزء القطعة من الشئ وشكلها
 بالاسكال المختلفة وتوارد عليها المقادير المختلفة ولا يمكن ان يكون لاختلاف تلك المقادير لاجل انتقال الاجزاء المولفة من
 بعض الجوانب الى البعض فان ذلك بناء على اثبات الجزء وذلك باطل فتعين ان يكون المقادير المتعاقبة على الجسم عرضا
 قائمة به وليس سلبا ثبوت الجزء ولكن الطول ليس عبارة عن ذات تلك الاجزاء بل عن تالفها في سمت مخصوص
 فلا يلزم ان يكون الجواهر مريية واما ما دفع به الفخر الرازي هذا الاشكال عن نفسه بالاعظيم المقدار بحسب الواسع
 في تلك الاجزاء عند تالفها لانفس التاليف فلا بد وان يكون الاجزاء مريية عند فروع بانه يجوز ان يكون الحسوس هو العظمة
 التاليف الامتداد في دور العظم المولف **والرابع** انما لا تسلم لصحة العلة لانها الامكان والامكان عد في
 لما تقدم في باب الامكان وعدم لا حاجة به الى علة واجابة الفخر الرازي بانه لا راع في كون البصيرة امر اعم من ان لم قلتم ان
 الامور العدمية لا تستند علة وذلك لان هذه الصحة وان كانت وصفا عدليا لانه اختص به بعض الاشياء دون البعض
 فجاز ان يطلب له علة لكن لقائل ان يقول ان الاوصاف العدمية يجوز اسنادها الى امور عدلية واذا كان كذلك فيبطل
 حصركم للاموال التي يمكن جعلها علة لهذه الصحة انتهى واجابة صاحب المواقف بان الجواب جدد المعارضة بما سبق في

باب الامكان من الدالة على كونه وجوديا والجواب بحقيقة ان المراد بعلته صحة الرقية كما صرح به الامك ما يمكن ان يتعلق
 به الروية واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الروية ضرورة انه لا يخفى عليك ان
 القول بان الامكان وجودي انما نشأ بجبر المكابرة والمجمل كما هو شهد على نفسه وشهد عليه امامه الرازي اماما فسر
 العلة الامك وتبعه هذا الرجل فهذا يدل على كمال الجحيم واعوجاجهم فانه اذا فرضنا ان العلة الماخوذة في دليلهم ليست بالمعنى
 المتعارف بل بمعنى متعلق الروية سقط الدليل عن محل الاعتبار لاسان الدليل على امتناع تعليل امر واحد بعلة
 لولا دل على امتناع تعدد العلة بالمعنى المتعارف لا بمعنى متعلق الروية وهذا ظاهر لما قال من ان المبدع ان متعلقها اي الرقية
 ليس خصوصية واحد من صافا نأري الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه هوية ما واما خصوصية تلك الهوية وجوهرتها
 وعرضيتها فلا فضلا عن انها جوهر او عرض هي واذا رايها فانا نراه روية واحدة متعلقة بهوية ولست نأري اعراضه من اللون
 والضوء كما يقوله الفلاسفة بل نرى هويته ثم ربما انفصله الى جواهر واعراض يقوم بها ويربنا نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا
 عن كثير منها لم نعلمها ولم تكن قد ابصرناها اذ كنا ابصرنا الحق ولو لم يكن متعلق الرقية هو الهوية التي بها الاشتراك بل كان
 الامر الذي به الافراق لما كان الحال كذلك انتهى فقد كنا نأمن مؤنة جوابه شارحا كما ينبغي فانه نظره على ان نقول لو تم هذا
 لكان دليلا على كون الهوية المشتركة مؤنثة براسها الا مصلح هذا الدليل الفاسد ولكن بحمد الله تعالى عدم تمامه لا يح
 كما سيجي **الخامس** انا لانسلم وجوب تعليل كل امر مختص بحال دون حال بعلة بيان ذلك اولا انه لو كان هذا
 واجبا اجرنا الكلام في علة اختصاص علة الصحة ببعض العلومات اعني الموجودات دون البعض اعني المعدومات
 وهكذا في اختصاص علة الصحة بغير التسلسل وتاثير تلك الصحة بمقتضى تلك العلة دون غيرها فيلزم ان يكون اختصاص
 تلك الصحة بتلك العلة مفتقرا الى علة مخصوصة اخرى واختصاص ذلك الاختصاص بتلك العلة الاخرى الى
 اخر فيتسلسل فثبت بما ذكرنا انه لا يمكن تعليل جميع الاحكام بل من الاحكام ما يعقل ومنها ما لا يعقل وهذا متفق
 بين المتكلمين فان صحة كون الشيء معلوما ومن كونه او غير اعنه احكام غير معللة وصحة كون الشيء مقدورا للشيء
 غير معللة عندكم لانها لو كانت معللة بعلة كانت تلك العلة مشتركة لاستحالة تعليل الاحكام المتساوية بالعلل
 عندكم ثم انا نقدر على الاكوان والاعتماد والعلوم واخص وصف مشترك بينهما هو العرضية ثم انه لا يمكن تعليل صحة
 المقدورية والارم حصول اقتدارنا على جميع الاعراض وان محال واذا جاز ذلك فليجز مثله في صحة كون الشيء مرئيا واجبا
 عنه الفخر الرازي بان قوله كما اختص ذلك البعض بذلك الحكم فهو مختص بعلة ذلك الحكم فوجب ان يكون اختصاص بعلة
 الاجل علة اخرى ولزم التسلسل قلنا هذا الاختصاص ثابت بنظر ذات الحكم وهذا هو الجواب عن قوله عليه العلة حكم
 اختص به تلك العلة وبيان الاشياء بالعلية حكم ثبت لتلك العلة لذا انما لا جرم يقطع التسلسل ولا يخفى عليك ان هذا
 الجواب ليس بشيء لانه لا مغنى للثبوت بالنظر الى ذات الحكم الا ان هذا الحكم علة للاختصاص فبحر الكلا في علية الحكم لهذا الاختصاص
 وفي معلولية الاختصاص اي لم كان هذا الحكم علة لهذا الاختصاص دون شيء اخر ولم كان هذا الاختصاص معلولا
 لهذا الحكم دون علة اخرى فيتسلسل وايضا اجاب الفخر الرازي عن ربيعة الاشكال مسطورا بان قوله صحة المتعلق
 المذكور غير معللة قلنا هذا غير لازم لانا انما حكمنا باحتياج الحكم الى العلة في هذه الطريقة اذا اختص ذلك بعض العلوم
 دون البعض وصحة الرقية كذلك بانها ثابتة للموجودات وغير ثابتة للمعدومات اما صحة المعلوماتية والمذكورية
 فهي حاصلة لجميع الامور معدومها كان او موجودا فلا يكون لازما علميا ذكرناه اقول هذا مدفوع بجبر **الاول**
 انا لانسلم صحة معلوماتية حقيقة الواجب تعالى فحيث حال صحة المعلوماتية عين حال

صحة الروية في افتقار الى اعادة وعدم مرجح الاختصاص ببعض من البعض **والثاني** صحة العلوية لا يجوز
 ان تكون واجب الوجود لا متناع تعدد الحق او لكون الصحة امر نسبيا اضافة لمقتضى المتضايفين واذا كانت ممكنة ومع هذا
 لا يفتقر الى اعادة لا يقتصر صحة الروية ايضا الى اعادة بل يزوم الترجيح بالمرجح مشترك في كل ممكن غير مقتصر فضا الى اعادة
 من جهة الامكان فان قيل بناء هذا الاشكال على حمل معنى العلة على المعنى المتعار دون متعلق الروية قلت هذا الحمل نشأ من
 بعض اسلافه فكيف يحض الجاهل والفرع عن صريح الاقضية والاكيفية في على امكنه ان يركبها فتمت كلامه وانما عرفت ان هذا الحمل
 يوجب سقوط الدليل عن محل الاعتبار لاسا واجبا الفخر الرازي عن اصل الاشكال بوجاهة فقال الوجه الثاني في الوجه الثاني من الجواب
 ان الصحة امر نسبي اضافة الى الامور النسبية الاختصاص لا يعقل استقلالها كما بنفسها بل لا بد لها من موضوع فيها ثم اورد على نفسه بانه على هذا الوجه
 يكون اليقضي بصحة المتعلق والمذكور لا زمة في يجب تقليدها في كل موضع بحقيقة الحقيقة وذلك يبطل اصل الدليل واجبا
 عن تمام الاشكال في النقض بصحة كونه الشيء مقدورا للعبا بانه انا فرضنا صحة كونه الشيء مقدورا للعبد فليس بين الاكوا
 والاعطاء والعلق مشترك الا العرضية فلو علمنا هذه الصحة بالزم صحة اقتدارنا على كل الاعراض وذلك مما لا يقبل باحد من
 اصحابنا وان كانوا لم يقيموا على بطلان صحة قوته وان لم يعلموا بالاختصاص لزمنا اما المنع من تعليلها واما التعليل في كل موضع بحقيقة
 الحقيقة وعلى التقديرين يبطل اصل الدليل اقول نحن نقولنا عبا كما وجدنا في النسخة وليت شعرك هل هذا الجواب اعترافا بالاشكال والله
 يعلم بحقيقة الحكم الاشكال السادس اننا لانسلم ان صحة روية السواد مائة للصحة كون الجوهر مرييا لا المشكوك في الله انما هو مقامه
 في كل الامور كونه او هناك كونه من هاتين الصحتين يستحيل قيامهما مقامهما الاخر لا صحة كون السواد مرييا يستحيل شوبها في الجوهر لا الجوى
 يستحيل ان يمس سوادا او كذا للصحة كون الجوهر مرييا يستحيل ان يحصل السواد لا السواد يستحيل ان يمس جوهره ولما امتنع قيامهما
 من هاتين الصحتين مقام الاخر ثبت اختلافهما في اللاحقة فلا بد من تعليل احدهما بالسواد والآخر بالجوى لتعليل الاحكام المتماثلة بالاعمال
 واجاب عن الفخر الرازي بقوله كون السواد مرييا يخالف كون الجوهر مرييا قلنا هذا باطل لا للصحة مرجح انها صفة لا اختصاصا فيها و
 الاختلاف اضافة للصحة تارة الى كون السواد مرييا وتارة الى كون السواد مرييا وهذه امور خارجة عن ذات الصفة وحقيقةها والشيء لا يخلف بل قلنا
 الامور الخارجة ثبتت الصفة وحقق في الموضوع بل قلنا ان يقول صحة كون الشيء مرييا هل ثمال كون الشيء مقدورا انما كان ثمالها ان يكون تعليل صحة الشيء
 بالجوى لتعليل صحة كون الشيء مقدورا لا لم تعليل الاحكام المتماثلة بالاعمال المختلفة وذلك يبطل دليلكم وان جلدنا صحة المقدور بان
 لزمنا كونه تم مقدورا وانه باطل انما صفة كون الشيء مرييا كما قلنا لصحة كون الشيء مقدورا مع اشتراكهما في اصل الصفة فلم لا يجوز ان يكون صحة
 كون السواد مرييا كما قلنا لصحة كون الجوهر مرييا مع اشتراكهما في اصل الصفة وايضا صحة كون الشيء مرييا كما قلنا لصحة كون الشيء معلوما ولذلك كان
 المعدوم غير موصوف بالصحة الاول موصوفا بالصحة الثاني مع اشتراك الصحتين في اصل الصفة وكذا صحة كون الشيء مرييا كما قلنا لصحة كون الشيء معلوما
 الشيء ولذلك كان البارئ تعالى موصوفا بالصحة الاول عندكم وبالاتفاق غير موصوف بالثانية مع اشتراك الصحتين في اصل الصفة
 فاذا كان الامر كذلك في هذه الصورة فكذلك في مسئلتنا انتهى الحمد لله على ما اجر الحق على لنا **السابع** انما سلمنا تماثل
 الصحتين كونهما لا يجوز لتعليل الاحكام المتماثلة بالاعمال المختلفة وبما ذكرنا على غاية العقول للفخر الرازي في **موجز الاول**
 انكم لما علمتم صحة كون الشيء مرييا بالوجود فبهم تعلل صحة كون الشيء موجودا اما من المعلوم انما لا يصح الوجه عليها كالات ومنها
 ما يصح ذلك عليها وعند ذلك لا بد وان يقولوا ان هذه الصفة ليست حكما ثبوتيا وانما ثبوتية فهي غير معللة وان كانت معللة فهي معللة
 في كل حقيقة بخصوصية تلك الحقيقة وكيف كان فلا بد وان يبطل ركن واحد من اركان دليلكم **الثاني** ان الاختلافات
 مشتركة في كون كل واحد منهما مخالفا للآخر فان السواد مشترك للبياض في كون كل واحد منهما مخالفا للآخر ومغايرة له

وهذه المخالفة والمغايرة انما جاءت للحقيقة المحض التي لكل واحد منهما **والثالث** ما حصله التخالفا في
تصريح رويتهما الايمان تكون مشتركة في شيء من الاوصاف الثبوتية على ما قلتم وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولا بد ان يكون
بينهما ملازمة والا لم يكن لحد منهما وصفا للآخر ولا يجوز ان يكون ما به الامتياز لازما لما به الاشتراك ولا يلزم لاجتماع المتضادين
منع من العكس ويجوز ان يلزم افتقار الامر الواحد الى ما به الاشتراك الى ملازمة ما به التخالفين وهذا هو المطلوب
والرابع ما حصله ان صحة كون الشيء معلوما لا بد ان تكون منقصة الى حلة متعديلة لعدم الاشتراك بين المعدوم والموجود
كما قلتم **والخامس** ما حصله ان صحة العالمية مشتركة بين الوجود والعدم الممكن مع انما معللة بالحياة القد يمتزج بالحادث
وهما اثنان **السادس** وهو ان الاعراض على الاختلاف في شئ واحد وهو حاجتها الى المحل وامتناع بقاءها وامتناع
اجتماع المثليين محل واحد عندهم كونهما بحيث قد يوجد فيهما ما يتماثل او يختلف وايضا قد يحد اكل واحد محل بخصوصيات
هذه الماهيات **السابع** ان علم الله تعالى عند نامساو للعلم بالحادث في تعلقه بالمعلوم الواحد على الوجه الواحد على الطريقة
ثم يلزم من استوائهما في هذا الحكم الذي معلول حقيقة كمالهما ما ثبت انه يلزم من الاستواء في الحكم الاستواء في الموضع
الثامن ان الظاهر انما فيه كونه ظاهرا والجمهور انما فيه كونه جهلا ولكن كونه كذا لا بدليل انه متعين لنا هذه الاعتبار
علمنا القبح وان يعلم شيئا اخر ومتى لم يعلم هذه الاعتبار انه يعلم القبح والشيء الذي يلزم من العلم بالعلم بحكم ما حكم
سواء علم غير اوله يعلم فانه لا بد وان يكون علة فيه فثبت ان القبح في هذه الموضع محل بخصوصيات هذا الامر وقد
يقتضي صحة تعليل الاحكام التساوي بالعلل المختلفة ثم قال مجيبا عن هذه الايراد بان قوله لا يجوز تعليل الاحكام
المتساوية بالعلل المختلفة قلنا الوجه فيه ما قد مناه واما الاشكالات التي
اوردناها فان اكثرها استخراجنا وهي مشكلة لم يتصور لنا عنها اجوبة شافية
انتم الاشكال الثامن ان سلمنا انه لا بد من تعليل صحة كون الاستواء مرثيا والجوهر مرثيا بامر مشترك بينهما فقلتم
بان الوجود مشترك بين الموجودات حتى يقولوا بانه العلة لهذه الصحة بآية ان وجود كل شيء حقيقة المحض على
ما دل عليه في باب اثبات الصانع فكما ان حقيقة الشيء غير مشترك بينه وبين الخلق كذلك وجود كل شيء غير مشترك
بينه وبين ما يخالفه وعلى هذا يستفاد بيلكم بالكلية واجاب الفخر الرازي عنه بما حاصله ان هذا السؤال وان كان
ابو الحسين البصر مدح دور سائر الاسئلة التي وجهناها على هذه الطريقة الا ان عندنا انه لا يمكن توجيهه على هذه
الطريقة الا على سبيل المعارضة وبيان ذلك ان مقدمات الدليل لو تمت لدل على كون الوجود مشتركا ولا يلزم القبح
في احد من مقدمات الدليل اللهم الا اذا ذكرنا ما يدل على استحالة كون الوجود مشتركا على سبيل المعارضة
لكن المعارضة لا تفتح في مقدمات الدليل فثبت ان هذا السؤال غير متوجه على مقدمات الدليل وانه لا يمكن القبح
وقد بينا في الاسئلة التي اوردناها فاما بتقدير المساعة على سائر المقدمات فانه لا يمكن توجيه هذا السؤال لما بيننا
ان هذا الدليل كما يدل على كون الوجود علة لهذه الصحة فانه يدل على كون مشترك بل هي هنا دقيقة وهي ان ما ذكرناه
من الدليل بتقدير تسليم مقدماته ينتج كون الوجود مشتركا بين الجواهر والاشياء لا ينتج كون مشترك كما بين الباري تعالى و
بالممكنات فانه من الجائز ان يكون الممكنات باسرها مشاركة في الوجود ومع ذلك يكون وجودها متخالف الوجود
تعالى اذ اكار كذلك فيحتاج هذا الدليل الى اقامة الدليل على ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات حتى يمكننا بناء
الفرض عليه فهذا ما نقوله في هذا المقام انتهى اقول نحن نرى بكل ما يرضى به الفخر الرازي في هدم مقدمات الدليل و
الا يمكن للعرض على لوجه الذي مدح ابو الحسين ان يقول مقصودي ان مقدمات الدليل كما يقتضي عدم صلة الحادث

والامكان للعلية كذلك مذهب الاشعرى يقتضيه عدم صلاحية الوجود للعلية لان مذهبه ان وجودات الاشياء عينية
 فلا بد لكم من القول بعدم صلاحية الوجود للعلية وحسب بطلان ما تقدم بصدده وفي المواقف بخبر الاعراض والجواب هكذا لا يخرج
 السائل ان لو جاز مشترك بين الواجب والممكن كيف قد جزمتم القول بان جاز كل شيء نفس حقيقة وكيف يكون حقائق الاشياء مشتركة
 يكون حقيقة القديس مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان والشارح بل يكون جميع الموجودات
 في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم نظريا
 لا معنويا كما علم في صدر هذا الكتاب وقد اجاب لامد عن هذا السؤال بان التمسك بهذا الدليل ان كان من يقصد
 كون الوجود مشترك كالقاضي وجوه الاصح الميرد عليه ما ذكرته وان كان ممن لا يعتقد كاشيخ فهو بطرنا لا لزوم ولا حجب
 كون المسلم معتقدا بما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المعاصرين الجواب انه لا معنى للوجود الا كواحد الشيء اه هو تميز
 ذاته كونه الشيء ذاته مشترك اي بين الموجودات بالضرورة وما ذكرته فمما لا يفرق كالانسانية والفسق والرياسة
 الاشتراك فيه فشيئا من الاشياء اي خصوصياتها وهي هيئات للموت وان عاقل لا يقول لا مشترك بينهما قال ضا المواقف
 واعلم ان هذا المقام نزلة للاقدام وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير الى اخر ما قال من الكلام
 الدالة على كمال بذل جهده في اصلاح فساد دليل شيخه ولكن لم يصلح العطار ما افسد الدهر ولقد اعجبني كلام شارح العبد
 السيد الشريف وهو معروف بالتسليم بين المخالفات والموافق كما يظهر من هذا الشرح وباقي مصنفاته حيث قال ولقد بالغ
 المصنف في تزيج المسالك العقلية لاثبات صحة رويته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن النصف ان مفهوم الموقف المطلق المشترك
 بين خصوصيات الشيئين امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الربوبية اصلا وان المدرك من الشئ البعيد
 هو خصوصية الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتكبر على تفصيلها فان مراتب اجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى
 على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل لجزء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الاكثر الى اقل وكثير
 فهو كذا وفي هذا التزيج تكلفات أخر يطالع عليها ادنى تأمل فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة
 على الدليل العقلية متعذر فليذهب اليها الختان الشيخ ابو منصور الماتريد انتهى **الاشكال التاسع** سلمنا ان
 الوجود مشترك فلم قلتم انه لا مشترك بين الجوهر والاعراض لا حدوث والوجود غاية ما في الباب انا لا نفهم وصفا آخر
 مشترك بينهما الا هذا الذي صنفين لكم عدم العلم بالشيء لا يقتضيه عدم ذلك الشيء وتحقق هذا ان التقدير انما يفيد العلم اذا
 كان منحصرا اما اذا كان منتشرا فلا وما بين ان تقسيمكم غير محض ان الامكان وصف مشترك بين الجوهر والاعراض
 هو مغاير للحدوث والوجود وفي الفخر الرازي في محل الجواب عن هذا الاعتراض لا نقض انه لا يمكن اقامة دلالة قاطعة على ذلك
 واذن ان المقدمات المشككة في هذا الدليل **الاشكال العاشر** انا لا نسلم ان الحدوث عبارة عن مجموع الوجود والعدم
 الا ترى اننا لو قد زعمنا عدم القدير فان هناك الوجود والعدم حاصل مع ان الحدوث غير حاصل بل الحدوث عبارة عن مسبوقية
 وجود الشيء بالعدم وهذه المسبوقية كيفية وجود الشيء مغايرة للوجود والحاصل والعدم السابق فليجوز ان يكون عبارة الروية
 هذه الكيفية واجاد الفخر الرازي بانه لو كانت هذه السبوقية كيفية ثابتة في ان كانت مسبوقية بالعدم كانت مسبوقية بها بالعدم
 زائدة على ذاتها فيلزم التسلسل وان لم تكن مسبوقية بالعدم كان وصف الحدوث دائما وذلك محال ولما قل ان يقول اننا قد
 على الحدوث ليس عبارة عن مجموع الوجود والعدم كيف كان الشيء اذا عدم بعد وجوده فهو من هذا الاعتبار غير جاز مع ان الوجود والعدم حاصل
 في هذا الاعتبار بل الحدوث عبارة عن بعد الوجود للعدم وهذه العبدية وان لم تكن صفته ثبوتية الخارج اقل من ان يكون صفته غائبة
 وقد ثبتت معناه ان الصفة صفة لا ثبوت لها في الخارج لكنها امر فرعي وهذا ايضا مسكول بهذا الجواب يسكن الجواب عن سائر

الاسئلة التي اوردها على دليلنا على ان الحدوث لا يصلح ان يكون علة الاشكال العاشر سلمنا ان الحدوث عبارة عن مجموع هذا الوجود والعدم لكن لا يجوز ان يكون العدم السابق لحدوث الشيء الا ترى ان عدم الضد عن المحل علة لصحة حصول ضده فيه فاذا عقل في عدم كونه علة لصحة فلعل هذا ايضا ذلك الحادي عشر سلمنا ان هذا العدم لا يصلح للعلية لكن لا يجوز ان يكون علة هذه الصحة الوجود بشرط تقدم العدم عليه الا ترى ان وجود الفعل يحتاج الى افعال بشرط كونه مسبقا بالعدم فاذا احب ان يكون الوجود بشرط كونه مسبقا بالعدم علة لهذه الحاجة فلم لا يجوز ان يكون علة لهذه الصحة الثاني عشر سلمنا ان صحة رؤية الجواهر والالوان وجودها وان وجودها مساو لوجود الله تعالى فلم قلتم ان وجود الله تعالى يجب ان يكون علة لصحة الرؤية اما قولكم ان حكم المشايخ الاستواء في جملة الاحكام فهو منقوض بالجواهر حال حدوثه فانه مثل الجواهر حال بقاءه مع ان الجواهر حال حدوثه يجب ان يكون العاقد وحال بقاءه يستحيل ان يكون متعلقا بالعاقد وكان الاعراض في الزمان الثاني يصح حصول مثل العرض ويستحيل وجوده بعينه لا سيما البقاء بل العرض يصح حصوله في الزمان الاول ويستحيل حصوله في الزمان الثاني والجواهر يجب ان يكون مقدورا في الحالة الاولى ويستحيل كونه كذلك في الحالة الثانية والعالم كان ممتنع الحدوث في الاول وهو بعينه صحيح الحدوث فيما لا يزال ومعلوم ان التقاوت بين المشايخ اكثر التقاوت بين الشئ الواحد في الزمانين الثالث عشر ان وجود الباري تعالى علة لصحة رؤيته لكن لم قلتم انه يلزم حصول هذه الصحة الاطلاقي بانه ان المصنف للشئ يكون حاصله مع الصحة غير حاصلة فان الحيثية صحيحة لكون الذات مشتملة صحيحة او مريضة ثم ان الحيثية حاصلة في حق الله تعالى مع استحالة هذه الامور لاجل اذاته الخصصا غير قابلة لهذه الاحكام فلم لا يجوز ان يكون هي هنا كذلك واجاب عن الفخر الرازي بان المصنف اذا وجد تارة مع الصحة واخرى منه كانتا لم تكن ذات ذلك المصنف كافي في اقتضاء تلك الصحة والالتصاف بالصحة عليه مطلقا واذا لم يكن ذاته كافية في اقتضاء تلك الصحة استحال ان تصير مقتضية لها الا لامر منفصل وذلك الامر هو حقيقة القوايل فحينئذ يصير عليه تلك الصحة معلولة للقوايل المختلفة في ماهياتها فيعود تعليل الاحكام المتساوية بالطل المختلفة اقوال هذا الجواب ودفعه انه لا يجوز ان يكون المصنف لكون الشئ مرئيا هو الوجود مع شرط الامكان والحدوث الشامل كل واحد منهما الجواهر والاعراض وعلة الشئ لا يجب ان تكون بجميع اجزائها وشرائطها وجوده كما هو موضح في كلام المحققين كالعلامه القوشجي وغيره الرابع عشر سلمنا صحة ما ذكرتموه من الحجج لكنها ليست كوني الباطن تمام كما بادراك اللبس في حيث لا يميز بين الطويل والاطول كما تميز حيث البصر بين الطويل والاطول فلو اقتضى ذلك الاجسام مرئية اقضت ان تكون مرئية ولا شك في ان ذلك حيث البصر قابلا للحركة ولبرودة فاذا ادرك البصر ان في ذلك مرئية فانه باطل بضرورة العقل واجاب الفخر الرازي بان حيزا بالضرورة اذ ذلك اقول في رد هذا الجواب على حاله نقضنا اليه ما له وحال اهل الجنة وكفى شأنا وعار القوم يدعون اليه ان يجوز اعلى الله اينه بن ملوسا ومرياد مرهبن ان الدليل المشهور للاشياء المعقولة عن الشعوب بسبب ارسهام للاعترافات المذكورة وغيرها مما لا يسطور باليقين ان يتبع بيت الزنوب ولقد اجاد وانصه اعلم علم الفخر الرازي حيث ذكر على ما نقل عن اربعين دليلا كاشفا مره ذكر الاسئلة ولا يرد ان الكثير عليه اعلم ان الدليل العقل المعول عليه في هذه المسئلة هذا الدليل اوردناه واوردها من اهل الحق اعترفنا بالحق الجواب عنها واذا عرفت هذا فنقول من ههنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور المازني وهو ان ثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل تنسب في المسئلة بطواهر القرآن والاحاديث فان اراد الخصم تاويل هذه الدلائل وصرفها عن طواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها ونفي الرتبة عن جملتها على ذلك منهم وبيننا ضعفهم ومنعناهم عن تاويل الطواهر انتهى كلامه وقد اخذنا من ههنا ما قال مثل ذلك السيد الشريف في

شرح المواقف كما عرفت وأنا أقول كلامهما إنما يستقيم إذا لم يكن لأهل الحق ظواهر كإيات والأخبار معارضة لظواهرهم متمسكة بالاعتقاد
 أما إذا كان الظاهر من الجانبين متعارضة والدلائل العقلية لأهل الحق بلا معارضة باقرا فكم فلا شك وكشبهته أن الرجحان ح
 هل الحق وهذا المناقشة على سبيل النزل والاعتدال بين الدلائل العقلية لأهل الحق وبين شبهاتهم وكذا بين الدلائل العقلية
 بظهور شرط منها وسيظهر إنشاء الله تعالى بعد مجزافها إلى الفهم الرازي مسكنا آخران للاستدلال على صحة رويته تعالى بالمقدمتين العقلية
 قال في نهاية العقول المسلك الثاني وهو أن يخرج هذا الدليل على وجه يسقط عنه كثير من الاستدلال الذي ذكرناه فنقول
 براهمة العقول شاهدة بأن القابل للعدم أمر واحد وهو الوجود فلو لم يكن الوجودا واحدا لكانت الموجودات كلها يمكن القابل
 عدم أمر واحد بل أمور كثيرة وذلك باطل وإذا ثبت أن الوجود أمر واحد فالموجودات لزم أن يكون وجود الموجودات زائدا على
 عقايقها وإذا ثبت ذلك فنقول الممكن هو الذي يجوز عليه الوجود والعدم والممكنات الممكنة وجب أن يصح خلقها عن الوجود إذ
 يلزم يصح خلقها عن الوجود لا يستحال عدمها فيكون الممكن واجبا وهو محال وإذا صح خلقها عن الوجود ونحن نعلم بالضرورة
 استحالة رويته عند خلقها عن الوجود فاذن لا بد من الوجود في هذه الصفة فلا يخلو إما أن يكون الوجود
 في هذه الصفة أولا بد مع الوجود من أمر واحد **القسمة الثانية** باطل لأن الأمرين إذا اجتمعا على أثر الواحد فإما أن يكون
 الواحد منهما مستقلا لا يقتضيه فحينئذ يتعين بكل واحد منهما من كل واحد منهما إذا كان الحال وإما أن يكون أحدهما مستقلا با
 ون الثاني فممكن أن يكون ذلك حشوا ولا يمكن أن يكون **القسمة الثالثة** باطل لأن الوجود في هذه الصفة من الوجود
 إذن الحشوا هو ماء الوجود والقسمي وإما أن لا يكون كل واحد منهما مستقلا بالاقضاء عند الأفراد فعند الاجتماع
 لا يخلو إما أن يكون حال كل واحد منهما سائيا في نفسه عند الأفراد لا يفيق كذلك فأن كان الأول وجب أن لا يكونا موثوقين
 في تلك الصفة حالة الاجتماع لما لم يؤثر فيه حالة الأفراد وان كان الثاني فذاك قد يزداد شيئا وينقص شيئا فالقسمة في تلك الزيادة
 والنقصان إما أن يكون كل واحد منهما **القسم الرابع** باطل لأن مجموعهما ويعود التقسيم للذكر فإنا كان ذلك لزيادة الأمرين أن
 يكون حدوث تلك الزيادة والنقصان الزيادة أو النقصان من لزوم التسلسل وهو محال فثبت أن صحة رويته ما لا ينافي لا يمكن أن
 يكون موثوقين بها إلا الوجود وحده فالوجود وحده علة لصحة الرقبة وثبت أن الوجود مشترك بين الباري تعالى
 وبين الممكنات فيلزم صحة رويته وأعلم أنه قد نظر المبتدئ أن هذه الطريقة لا يثبتها إلا مع القول بأن المعدوم
 شيء وليس كذلك إلا أن عليها السوية لا يمكن التثبت منها وان كان كثيرا مما توجه على الطريقة الأولى ساقطة عنها
 أقول **المعتمد** أنه على ما كنا باعترافنا من عدم مسانعة عن كثير ما يرد على هذا المسلك مونة تجزم إيراد ما يرد عليه
 من الإبداعات الكثيرة لكن في قرينة القرينة إلا أن نذكر شيئا يسيرا منها فاقول يرد عليه من جملة ما ذكر من الأربع عشر
الأول منها والرابع والخامس **والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر** أيضا يرد عليه
 أمور منها أنه لمعنى أن القابل للعدم أمر واحد فإنا كان المراد منه أن ما يقبل لعدم شيء أو أشياء كثيرة يصح وجودها
 معنى واحد فهو مسلم لكن لا يلزم منه أن لا يكون الوجود ذا أفراد كثيرة متباينة الحقيقة مستندة في معنى عرضي وجبسته
 وهو معنى الوجود وان كان معناه أن ما يقبل لعدم معنى واحد شخص فلا مسلم براهمة كونك ذلك وكيف أخفى هذا
 الحكم البديهي على قدر تباري الحسن لا شعرت حيث اختار أن وجودات الأشياء عين حقايقها ومنها الرقبة والممكنات الممكنة
 وببب أن يصح خلقها عن الوجود فإنا كان المراد أن الممكنات الممكنة يصح خلقها عن الوجود مع بقا تقرير الماهيات فإذا باطل قطعا وان كان المراد
 يصح أن تلك الصفة مع بطلان الحقيقة الممكنة والوجود معا فإذا لا يفيق كما شعر ومنها أن قوله ونحن نعلم بالضرورة استحالة رويته
 خلقها عن الوجود فإذا لا بد من الوجود في هذه الصفة عليه أن منشاء الاستحالة عند خلقها عن الوجود لا يستحي

الماهية وتقررها وظاهر الماهية الباطلة عدم محض لا يمكن تعلل الروية بها وليس منشاء الاستحالة هو عدم الواحد
 على الوجود بل هذا من توابع بطلان الماهية الموجب استحالة الروية فلا يلزم علية الوجود لصحة الروية فبطل ما هو مطلوب
 من الدليل ومنها ان قوله ولا يمكن ان يكون الحشوه هو الوجود مردود فان الاستحالة ان الماهية المتقررة هي المصححة للروية
 والوجود من لولم هذا المقرر فلا يتجدد قوله لما بينا اننا نعلم بالقرينة انه لا يتقرب ثبوت هذه الصحة من الوجود كما لا يخفى
 ومنها ان قوله واكاد انك في هناك قد يزداد شي او يتقصر شيء الخ مردود بوجوب **الاول** بالنقض بسائر العلل المتعددة
 بالنسبة المعلومهاتها كالتخالف والتجانس بالنسبة الى البير مثلا والماهية المركبة بالنسبة الى الوانها كما لا بدعنا بالنسبة الى
 الشرجية ونحو ذلك مجرأ الكلام بعينه فيها **والثاني** اننا نختار ان النشأ وهي الهيئة الاجمالية من قبل مجموعها والتسلسل
 الاممي الاعتبارية جائز **والثالث** اننا نختار ان الاستحالة لا تضاعف لحد ما الكبر بشرط الاخر والرابع ان يقال ان تلك الزيادة
 من قبل الامر الخارجي اى يجعل الله تعالى محضها معروض غير تلك الزيادة مثلا ومنها اننا سلمنا ان الوجود هو المصحح
 للروية في الممكنات لكننا نقول القدم من موافقة لكنه يرجع الى الثالث عشر المتقدم قال الفخر الرازي السالك الثالث
 لو كانت رويته تعالى مستحيلة لكانت تلك الاستحالة اما ان تكون معلومة او لا تكون والقسمان باطلان فبطل القول
 باستحالتها واما بطلان القول بارتكاز الاستحالة معلومة لانها لو كانت معلومة لمكانت ما ان تكون معلومة بالاضطرار
 او بالاستدلال وباطل ان تكون معلومة بالاضطرار والاشترار العقلية في معرفتها وباطل ان تكون معلومة
 بالاستدلال بالمستبين ان شاء الله تعالى ان الوجوه التي يتمسك بها الخصوم في اثبات الاستحالة لا تقيد الفهم باستحالة
 واذا لم يجد دالة تدل على استحالتها لم يمكن دعوى حصول العلم بالاستدلال بتلك الاستحالة **واما القسم الثاني**
 فلان الامة على قسمين منهم من قطع بثبوت الصحة ومنهم من قطع بالاستحالة فالتوقف خلاف الاجماع انتهى محاصله
 اقول فنختار ان الاستحالة بدعية كما عرفت وعدم العلم بالاضطرار بها لاهل السفسطة لا يقدح كما في سائر البديهي
 ولما نختار انما استدلالية وسنظهر ان شاء الله تعالى الدلائل الدالة عليها وسخافة ما يرد عليها ثم قال الفخر الرازي
 لا يقال ما ذكره في يمكن قلبه عليكم لان رويته الله تعالى لو كانت صحيحة كانت تلك الصحة اما ان تكون معلومة بالبداهة
 وهو باطل لما ذكره في او بالاستدلال وهو ايضا باطل والتوقف صحة الدلالة على ثبوت دالة اخرى هكذا او لا تكون معلومة
 اصلا وذلك باطل بالاجماع لما ذكره في واما بطلت هذه الاقسام بطل اصل الصحة وخيئت تثبت الاستحالة لا بالقول
 ان احدا من الامة لم يثبت استحالة بنفي ما يدعى الصحة فان احدا من المعتزلة لم يتمسك بهذا الطريق واذا كان
 كذلك كان هذا الاستدلال مردودا بالاجماع واما اثبات الصحة بنفي ما يدعى الاستحالة ففي طريقته لا يدل اصحابنا فليكن
 ذلك على خلاف الاجماع فظهر الفرق بين البابين واعلم ان اخصا يذكر في هذه الطريق على وجوه كلها اضعف من الوجوه التي
 قررها في ظاهر الكتاب من مجموع ما ذكرناه من الدلائل العقلية المستقوية وهذه المسئلة واعلم ان التحقيق هذه المسئلة ان الخلاف فيها يقع
 من ان يكون لفظيا وسنبينه ان شاء الله تعالى انتهى اقواله متمسك بالمعتزلة وغيرهم من ذوي العقول السليمة بهذا الطريق
 بناء على سخافته وعدم افتقارهم الى امثال تلك المزخرفات التي يشهد كل موافق ومخالف بانجرافها عن جادة الاستقامة و
 انت احد منهم ولولم يكر الغناء عنهم عنها لا يمكن لهم ان يقولوا ان عدم الاستدلال بدليل لا يلزم عدم الرضا به او عدم تعلق
 يلزم بالاستدلال به بعد ذلك ومخالفة الاجماع كيف لا يلزم بكل جوابي شكال وحيل سمع لاحد من العلماء مخافة ان يهتكم في الادلة
 العقلية ثم جعل النزاع نزاعا لفظيا يرجع صريحه وهو نصيب عن المضمحل وان كان الامر وصيحي ان شاء الله تعالى ما يتعارفون في المسلك الاخر لهم
 على انما يسمونه كون الله تعالى مرئيا دالة العقل فقلا لولا ان يحجز الروية بطلبها موصىء واللازم باطل

بالنص حيث قال الله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمته ربه قال رب انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما انحدر ربه الى الجبل حوله دكا وخرم موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت البرك وانا اول المؤمنين والجميع والتواتر وجه الملازمة انما كان عالما بالله ولم يجوز عليه وما لا يجوز كان طلبه الروية عبثا واجراء لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليا وايضا استدلوا بانه تعالى علو الروية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير العلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير والجواب عن كل واحد منهما بوجه اما على قول فالحجوة ان لا وهو كقوى والاختار من حيث كونه مقارنا بالتحقيق بعيدا عن الجدل انه لم يسأل لنفسه وانما سالها لقومه والقرينة عليه قوله تعالى واذا طلقها يقول ان يومئذ لم يكن

حتى كان الله جهره فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى واخراهم من قومهم سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذهم الرجفة قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل ايلى اهلكنا بما فعل السفهاء منا الآية وقوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا انا الله جهره وهو المختار لابن بابويه والسيد مرفعي علم الهدى وغيرهم من العلماء الكرام والشيخ الاجل ابو الفتح الرازي على ما نقل دراية ولد بنو ميرزا الخ دليل ست بطلان قول انان كه گفتند سوال رويته موسى كه از خود خود خد ايتعالى صريح لفظ حواله سوال رويته بايشان كه كه حقى نرى الله جهره دگر آنكه صاعقه كه از آسمان بايد برايشان افتاد و شوا عليه السلام سالم بود از ان واكن موسى انرا خواسته بود اول صاعقه بموسى رسيد دگر آنكه خد ايتعالى در آيه ديكر چنين فرمود كه يسئلك اهل الكتاب ان ينزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا انا الله جهره وديكر آنكه موسى عليه السلام كايه چنين كه كه اهلكنا بما فعل السفهاء منا سبحان الله اكبر جماعه جهره بنى اسرائيل از سر كمان و تمنا اين اقترح كردند نصيب ايشان صاعقه آمد ونصيب موسى بنحو جوار وصحبت يهوشى آمد ونصيب كوه كه جا قدم ايشان بود آن آمد كه پاره يار شد ندانم كه نصيب آنكس كه از صميم دل اعتقاد كنند كه خد ايتعالى را معانته سبيل جهر خواهدديدن ملند رويته احكام واللوان چه خواهد بودى انتهى وقال مولانا الطبرسي رحمه الله تعالى استدلال ابو القاسم

البلخي بهذه الآية على ان الروية لا تجوز على الله تعالى قال لانها انكار يتضمن امرين رقههم على بينهم وتجويزهم الروية على اتم ويؤيد ذلك قوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا انا الله جهره قد دل ذلك على ان المراد انكار الامرين ويدل هذه الآية ايضا على ان قول موسى رب انظر اليك كاسوالة لقول لانه لا خلاف بين اهل التواتر ان موسى لم يسأل الروية الا دفعة واحدة وهى التى سالها انتهى وقال تحت قوله تعالى واخراهم من قومهم سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة الخ وهذا الميقات هو الميقات الاول الذى تقدم ذكره على الجبل والى مسلم وجماع المفسرين وهو الصحيح رواه على بن ابراهيم تفسيره بالجملة انك حقيقة هذا على ما يستفاد من كلام هؤلاء الاعلام وعلى ما صرح به فى روضنا الصفا وجيب السيران افترحه قوم موسى لطلب الروية من موسى عليه السلام وسواله الروية من الله تعالى فى موضع واحد ووقت واحد فلا ينبغي ان يشك فى ان سوال موسى كان لقومه لانه لا معتبر لسوال موسى الروية

لنفسه بعد ما اخذت القوم الصاعقة بسبب قولهم انا الله جهره وكذا لا معنى لقولهم انا الله جهره بعد قول موسى رب انظر اليك وقوله تعالى لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ومشاهدتهم انذاك الجبل والخرار موسى رويته بعد الاقامة كما لا يخفى فان لم يسلم قولهم فلا اقل من اخلاف جماعة من العلماء الكرام من الخاصة والعامة موجب للفتور والوهن للدليل لان اتمام الدليل موقوف على بطلان خلافهم ولا سبيل اليه وايضا من جملة ما يدل على ان

السوال كان للغير قول موسى حين اخذت الرجفة الذين قالوا انا الله جهره اى ملكنا بما فعل السفهاء منا ان هو الا فتناك فضل بهما من تشاء وفدى من تشاء فتدبر امن فعلهم ودعاهم وسفها وصلالا والدليل ان الله على عصمه الانبياء

عليهم السلام كما سيضع ان شاء الله تعالى وقول الامامة عليهم السلام مع أدلة الدالة على امامتهم وعصمتهم وقول روى
 محمد بن بابويه باسناد عن علي بن الجهم قال قال السامون كلابي الحسن الرضا عليه السلام ما معني قوله تعالى ولما جاء موسى
 لميقاته و كلمه ربه قال رب اني انظر اليك آية كيف يجوز ان يكون كلام الله موسى بن عمران لا يعلم ان الله تعالى لا يجوز
 عليه الرتبة حتى يسئله هذا السؤال فقال الرضا عليه السلام اني لم يسمع الله جل ان يرى بالابصار ولكنه لما كلمه وقربه بخياص
 القوم اخبرهم ان الله تعالى كلمه وقربه فاجابه فقالوا ان نؤمن بك حتى نسمع كلامه كما سمعت وكان القوم سبعائة الف
 رجل فاختر منهم سبعين الفا ثم اختر منهم سبعين ثم اختر منهم سبعين رجلا لميقات ربه
 فخرج بهم الى طور سيناء فقام ثم سفع الجبل وصعد موسى الى الطور وسال الله تعالى ان يكلمه ويسمعه كلامه فكلما الله
 وسمعوا كلامه من فوق واسفل ويمين وشمال ووراء وامام لا راحة له في الشجرة ثم جعله منبعا منه حتى سمعوه من جميع
 الوجوه فقالوا ان نؤمن بك بان هذا كلام الله حتى نرى الله حجة فلخذلهم بظلمهم فقال موسى يا رب ما قول بني اسرائيل
 اذا رجعت اليهم فقالوا انك ذهبت بهم وقتلتهم لانك لم تكن صادقا فيما ادعيت من مناجاة الله تعالى اياك فاحسهم
 الله وبعثهم معه فقالوا انك لو سئلت الله تعالى ان يريك تنظرا ليه لا جابيك وكنت تخبرنا كيف هو وتعرف حق معرفتنا فقال
 موسى قوم ان الله لا يرى بالابصار ولا كيفية له ولما يعرف بايانه ويعلم باعلامه فقالوا ان نؤمن بك حتى نسئله فقال موسى يا رب
 انك قد سمعت مقالة بني اسرائيل وانت اعلم بصلاحهم فادع الله تعالى اليه يا موسى سلني ما سلوك فلان واخذلهم بجهلهم فعند
 قال موسى رب اني انظر اليك قال ان تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما انجلى ربه للجبل فجعله دكا وخر موسى
 صعقا فلما اتى قال سبحانك تبت اليك يقول رجعت الى معتركك عن جهل قومي وانا اول المؤمنين بانك لا ترى واوردت الاشياء
 على هذا الجواب **الاول** اخذك عدول عن الظاهر في دليل **الثاني** ان الروية لو كانت مستحيلة على الله تعالى لم يسمع موسى
 عليه السلام عن ذلك السؤال ولود عليهم لولا يجوز على الانبياء تقرير المجاهدين على جهلهم واعتقادهم الباطل الا ترى انهم لما قالوا لا
 لنا الهة كالهة لم يسمع عن ذلك بل روي عليهم في الحال فقال انكم قوم تجهلون **الثالث** ان الذين سألوا موسى عليه السلام
 اما ان يقال انهم كانوا من المؤمنين او من الكافرين فان كانوا من المؤمنين وقد بينا انه يجب ان يسمعهم موسى من السؤال الباطل
 والمؤمن اذا منع الرسول من شيء فانه عتبه عنه واذ كان كذلك فما كان به حاجزا الى سؤال الله تعالى ذلك وانما السائلون من الكفار
 فهم ما كانوا حاضرين وقت السؤال بل الحاضرون في ذلك الموضع هم السبعون الذين اخبرهم موسى عليه السلام امر الله على ما قال الله
 تعالى واخبرهم موسى بقومه سبعين رجلا لميقاتنا واذ لم يكن احد من الكفرة حاضر في ذلك الموضع استحال ان يتفجعوا بمنع الله تعالى
 من الروية وهذه الوجوه الثلاثة وان كانت في المواقف وشرح التجريد للعلل القوشية شرح المقام المذكورة كما افقدنا عن جهة العقول
 للفرق الزائدة لا نه مقتدرهم وذمهم وسامهم وبداقتارهم وعليها اعتمادهم والجواب على ما لا بد بوجه **الاول** المراد من الظاهر
 فان كان هو حمل اللفظ على الموضوع له فانما هو قول ان المراد من ربي اني ليس معناه الموضوع له بل هو ادنا اطلب الرتبة من موسى
 انما انشاء على حسب اقتراح قومه وهذا لا يوجب حمل اللفظ على غير معناه الوجه وان كان المراد ان الظاهر عند الروية غير هو
 بأمرالة عدم طلبه لنفسه وان كان المراد انما لو كانت للغير لظاهره ليقول ارفعهم فكان الرتبة فيهم كيفية الاقتراح وهي ان
 قوم موسى لما سمعوا كلام الله تعالى مع موسى ارادوا ان يري الله تعالى موسى ذاته فيصروا معه كما اسمعوا كلامه منهم عوة معه
 اذ اذع مبنية على قيس فاسد فلذلك قال موسى اني انظر اليك وايضا اذا جرح هو مع منصب النبوة والرفعة عند الله كان
 خير اولي بالانكار **والثاني** اناسلنا ان الظاهر طلب الرتبة لنفسه لكن الظاهر لا ينفك الاحتمال والمقام مقام الاستدلال
 فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال واشاع المقاصد في مجت الرتبة لم يقتصر الاصحاب على احتمال الوقوع مع الهاتيفيد الامكان

ايضا لانها اسمعيات رجايد فمما الحظ من منع امكان المطلوب فاحاجوا الى اثبات الامكان او لا والوقوع ثانيا ولم يكن قوا بما
 يقال ان الاصل في الشيء شيئا ما ودرجه الشئ هو الامكان مالم تدغم الضرورة او البرهان لان هذا انما يحسن في مقام النظر
 الاستدلال دور المناظرة ولا يحتاج اليه اقوال كما يدفع الحظ السمعي الدالة على وقوع الروية يمنع الامكان ولا يستحق الجواب
 بالتمسك بالاصل باعتبار انك لا تريد فعل الحظ التمسك يقولون رب انك على الامكان بحمله على طلب الرية الغير المستحق الجواب
 حينئذ بالتمسك بالاصل والظاهر هنا ايضا على اننا قلنا انكم لا تريد فعل الحظ لا يفيد لانفسهم ايضا مالم يقيم البرهان على بطلان
 الاحتمال والثالث سلمنا كل ذلك لكننا نقول لا شك ولا ريب ان الظاهر من قولنا يا زيد ان نفسك انظر اليك هو الروية والنظر
 للمعاد المتعارف الذي لا يكون بدو قلب الجدة ومقابله المتكر وغير ذلك من الامور التي جرت العادة بها قال الشيخ وقوله
 انظر اليك وما فيه من معنى للقابلية التي هي محض التشبيه والتجسيم دليل انه ترجحه عن مقترحهم وحكاية لقولهم فانك
 مراد موسى من قوله رب انظر اليك هذا الظاهر لزم جملة وان كان مراده غير ذلك فهو حمل على جمل والظاهر فيها هو جمل
 فهو جوابنا والرابع ان الحمل على خلاف الظاهر مستحسن بل واجب اذا قام الدليل على بطلان الظاهر وقد عجز الله تعالى عن البرهان
 الدال على مناع الروية من جهة العقل بلا معارض وشئ عرا نشاء الله تعالى من جهة النقل ايضا وايضا عرفت القرائن والامور الدالة
 على ان سوال موسى عليه السلام كان للغير والجواب عن كذا في الثاني **الباب الاول** انه لا نسلم عدم المنع ومن اراد عدم المنع
 فلا بد للمستدل من اقامة البرهان على عدم المنع ونحن من المانعين يكفينا المنع لاسيما قوله تعالى يا موسى ان نؤمن بك
 حتى نرى الله جوهرة مشعر بسبق المنع من موسى قال العلامة الخفري مشير الى هذه الآية وفي هذا الكلام دليل على
 ان موسى عليه السلام رادهم بالقول وعرفهم ان روية ما لا يجوز عليه ان يكون في جهة محال وان ما يستحاج على الله او
 فقد جعله من جملة الاجسام او لا عارف فادوة بعد بيان المحجة ووضوح البرهان ولجوا فكانوا في الكفر كعبدة العجل
 فسلط الله عليهم الصعقة كما سلط على اولئك القتل تسوية بين الكافرين ودلالة على عظمها اعظم المحنة انتهى
 ونقل عن بعض محققين تفسير القاضيه انه قال ان قولهم ان نؤمن بك يدل على لجابهم وانه بعد ما راد موسى عليهم الرقية
 لجوا وقالوا ان نؤمن بك اذ لا يقال ابتداء لن تقوم بل لا تقوم فاذا خولف يقال للتاكيد والرد لن تقوم انتهى وقد
 ما يؤيد ذلك من الوجوه الكثيرة **الثاني** ان الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله اعلم بمصالح الامور وادى تقرير اعظم من تقرير الله
 تعالى عبادة الكفرة على الكفر والمعاصي لو لا قلنا بوجود الموانع وان لم يعلمها بعينها **والثالث** ان الحسن والقبح ليسا اعتد
 عقليين فيجوز عدم وصول السمع بوجوب امر كل معرو والنهي عن كل منكر موسى وعندنا وان كانا عقليين لكننا نقول
 بتبدلهما بتبدل الزمان والمكان وعليه بناء الناسخ والمنسوخ ونحو ذلك فيجوز ان لا يكون التقرير المذكور قبيحا ولا حسنا
 والجواب عن ايراد الثاني هو ظاهر حتى يتبع بعض الخالفين ايضا في العلل في شرح التبريد روي عن هذا الايراد الثاني انهم كانوا مومنين لكن لما علموا
 الروية وظنوا بجوازها عند سماع الكلام فقاموا في الرد عليهم طريقا مستويا والجواب من الله تعالى ونحوه انهم واهلكوا الى الحق واضلوا الروية
 الى نفسه دونهم فلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا الوسيلة انفسه لانه لعل وقد رده عند الله تعالى والجواب المختار يظهر مما ذكر
 في الفخر الرازي في تفسيره للمفسرين هي هنا قوله **الاول** ان هذه الواقعة كانت بعد ان كلف الله سبحانه عبادة العجل
 في محمد بن اسحق لما رجع موسى عليه السلام من الطور الى قومه ورأى ما هم عليه من عبادة العجل قال لاخيه واسامه
 ما قال وخرق العجايل والقاء في البحر فاختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فمأخروا الى الطور قالوا لموسى سل ربنا حتى
 ليسمعنا كلامه فسل موسى عليه السلام ذلك فاجابه الله تعالى اليه فسمعوا كلام الله تعالى يقول موسى عليه السلام افعل ولا
 فبعد ما تم الكلام قالوا ان نؤمن بك حتى نرى الله جوهرة **الثاني** ان هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السيد

لما تاب بنى إسرائيل مع عبادة العجل ياب قتلوا أنفسهم أمر الله أن تاتيه في ناس من بنى إسرائيل يعتذرون اليه من عبادة العجل فاختر موسى سبعين رجلا فلما اولا طور قالوا لن نؤمر بك حتى نرى الله حجة قال سيدنا نورا الله اشهد في حاشية البيضا وأنه قال الحشى الروى بعد نقل كلام المذکور أقول يعلم من هذا ضعف ما قاله التفاتان في شرح المقاصد ان السائلين القائلين لن نؤمر بك حتى نرى الله حجة لم يكونوا مومنين ولا حاقرين عند سؤال الرقية لیسعوا جواب الله تعالى وإنما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى في الاخبار بامتناع الروية انتهى كلامي أقول قد عرفت احدى الايراد الثالث وان كان مذکور في شرح المقاصد وشرح التوحيد والمواقف لكن السابق عليهم جميعا هو امامهم الفخر الرازي كما نقلنا عن نهاية عقوله وهذا الحشى الفاضل الروى لعله ما رأى في شرح المقاصد كما هو ظاهر من كلامه ثم الوليل بعد الوليل على امامهم الفخر الرازي الله قال في التفسير ما به يدفع ما اوردها في ثلث في نهاية العقول ويناقضه كما عرفت فظهر انه لم يكن من اهل المداينة ولا تضابل كان غرضه مجرد الجدل ولا عشا قال السيد الشهيد مولا نورا الله الشوشتر في الحاشية المسطورة ليتشعر ما الذي قرب في خاطر التفاتان في امكان اخفاء قضية السبعين المختارين بما ذكره في هذا المقام مع سبق قلم الفضا بتسطيرها في كتب الاعلام واشتهارها بحجج العظماء الاول لعله لم يطالع في تاريخ البافعي الشافعي ما نقل عن نوادر ابي العينا من انه شكى الى الوزير عبد الله بن سليمان حاله فقال اكتبنا الى فلان في امرك قال نعم كبت الى رجل قد قصر همته طول الفقر ذل الامر ومعافات الدهر فأخفق ببغيتي و جانب طلبتي فقال عبد الله انت اخترته فقال وما علي ليها الوزير في ذلك وقد اختار موسى قومه سبعين رجلا فما كان فيهم رشيد اختار النبي صلى الله عليه واله عبد الله بن ابي سرح كتابا فرجع الى المشركين مرتدا واختار علي بن ابي طالب صلوة الله عليه واله ابا موسى لا شعرك حاكمه فحكرك عليه انتهى فان قلت لو كانت الروية لا قراح الغير ثم تاب بقوله ثبت اليك وانا اول المؤمنين قلنا امر اجرائه تلك المقالة العظيمة من غير اذن فيه من الله تعالى والتمس بعد الرجوع الى الخرماء وحديث الرضا والنجاشي من اصل الاستدلال هو ان يقال المراد بقوله اني انظر اليك يعني ان يكون عرفني نفسك تعريفا واصحابيا كما نما اراءة في جلالها آية مثل آيات القيا مه التي يضطر الخلق الي معرفة انظر اليك اعرفك معرفة اضطر اليك اني انظر اليك ومعنى قوله تعالى لن تراقى اي لن يطبق معرفتي على هذه الطريقة ولن يحتمل قوتك تلك الآية المضطربة ولكن انظر الى الجبل فاني اظهر له آية من تلك الآيات فان ثبت لتجليها واستقر مكانه لم يتضعضع فسوف تثبت لها وتطبقها ولا يرد على هذا ما اورده الفخر الرازي من الوجوه الكثيرة **الاول** انه لو كان قوله انظر اليك انظر الى آتيك لكان قوله لن تراقى معناه اني تخشع ليلزم وقوع الخلف في كلام الله تعالى لانه اراه اعظم الآيات حيث جبل الجبل ذكا **الثاني** ان موسى كان قد وقف على آيات الله من قلب العصا حية ونجى الماء من الحجر فلو العجر واليد البيضاء بحيث يستغنى بذلك اجهل خلق الله لكثرة قوا وترا دنها فطلب الآية بعد ظهور هذه الآيات تبعت وذلك لا يليق الا بالكفر **الثالث** ان الله تعالى قال فان استقر مكانه فسوف تراقى فيصير على هذا التقدير فان استقر مكانه فسوف تراقى اي وذلك باطل لان الآية انما ترى عند تدرك الجبل لا عند بل تقدم رويته لا عند استقرار الجبل **الرابع** وهو ان موسى كان قد عرف الله تعالى جبل بناجيه لا يلقى بالعاقل ان يقول لمن بناجيه عرفتني نفسك **الخامس** وهو انه اضاف النظر الى الآية وضرب النظر الى الآية عدول عن الظاهر من غير دليل وانه غير جائز اما **الاول** فعدم وروده ظاهرا لان المراد من لن تراقى كما عرفت لن تطبق معرفتي على هذه الطريقة فلا يلزم الخلف وهكذا **الثاني** لان احدا من الآيات التي اعطى موسى عليه السلام لم يكن مثل آيات الله التي

والنقصان بحسب زيادة التفصيل وقلته والنقصان كحق قوله تعالى اذ انزلنا من السماء ماء فليطربن عليه
 انتهى محصله فانظر في احوال البصائر الى علماء الخالفين وكما انهم الحق فان هذين الشيخين من اجل علماء العامة وقد
 اعترفوا في مبحث الايمان بزيادة الايمان والتصديق باليقين ونقصانه مع النكار هذا كما في مبحث الرتبة تستر اعمار على
 اسلافهم وعليهم في الاستدلال على جواز الروية بقول موسى رب الذي وهل هذا الاستدلال من لا يكون طالبا للقول الاضا
 بل كان من الكبارين واهل الاعتساف والجواب الرابع عن الاستدلال اناسلما ان سؤالي الروية في علمه باستحالة انها فلم
 قلتم انه لا يجوز ان يكون موسى عليه السلام غير عالم باستحالة ما ياتيه ان معرفة ذات الله تعالى وصفاته انما وجبت عند التيقن
 بذلك الى معرفته وحكمته وانه لا يفعل البتة وذلك مما لا يتوقف على العلم باستحالة كونه مريئا واذ كان كذلك لم يكن في
 العقل ما يقتضيه وجوب معرفة ذلك هذا على مذهبننا واما علمهم بهكم فانما يجب معرفته الله تعالى ومعرفة صفاته بالسمع
 فلعن في شريعة موسى عليه السلام لم تكن معرفة الله تعالى يستحيل ان يرى واجبه فثبت الله لا طريق علم مذهبنا ومن ههنا
 الى الخبرم بانه لا يجوز ان يكون موسى عليه السلام غير عالم بذلك واجاب صاحب الموقف وغيره بان التزام ان النبي المصطفى المختار
 بالكليم كان جاهلا في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون احاد المعزلة ودون جعل طرفا من علم الكلام
 البديعة الشفاء وانظر في هذه المسئلة التي لا يسلكها احد من العقلاء ورد بان مثل هذا يلزم عليكم فانكم تقولون ان هذا
 ١٠٠ من مقام ولا شك انما صدر عنه تعالى لا يستلزم روية في الدنيا وعلى طريق القابلة والجملة وذلك مما
 يمتنع عليه سبحانه ولا يجوز روية في الآخرة من جهة ومقابلته في هذا يقتضيه جعل النبي العظيم المعز بالكلية عاين حور عليه سبحانه ويمتنع دون
 احاد الاشاعة ومن لم يظن من علم الكلام هي البديعة الشفاء والطريق الحق التي لا يسلكها احد من العقلاء **والجواب الخامس** اناسلما ان
 تلك المعزلة واجبة على موسى ولكن قلتم ان تلك المعزلة لما وجبت موسى كحاصلة عند بيانكم بحجور البصيرة الضيقة هو العلم بالحق
 منكم جوهرا ولو كان علمه عند العقل استلزم الجاهل بتلك المعزلة فوجب منكم قبيل صغير انكم ما ابا بسبب وعد الاتفا او على سبيل العهد
 والقبول عليه قوله ثبت اليك وانا اول المؤمنين فيها هذا الاحتمال قائما كان الدليل المذكور على صحة حاريا والدليل
 انما لهم من الادلة العقلية قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف ترون اني وتقرب اليه انه تعالى على الروية باستقرار الجبل
 وذات ممكن والمعلق بالماضي ممكن روية الله لا بد ان تكون ممكنة والجواب عنه ان استقرار الجبل بالنظر الى ذاته وان كان
 ممكنا لكنه بالنظر الى اسباب اخر متنع وروية الواجب على ايضا انما امتنعت لاستلزامها كونه تعالى جها او جها مائنا مكانا اذ
 في كلاهما امتنعان بالغير فيجوز تعليل امتنع بالذات على المتنع بالغير كما يقال عدم العقل
 على صلب الحكماء مستلزم بعدم الواجب تعالى اما بيان ان استقرار الجبل متنع بالغير فوجوه **الاول** ان الله تعالى قال في
 في جواب موسى لرب في ولا شك ان الكذب في كلامه تعالى محال بالاتفاق فيكون استقرار الجبل بعد هذا القول متنع لا يقال
 ان ترابا ليس للتأيد فلا يستلزم امتناع الروية الاخرية لانه على تقدير التسليم للرؤية المتعلقة على استقرار الجبل انما هي الروية
 المسئول عنها فلا يفيد حليكم الا امكافا ومطلوبنا هنا انما هي ثبات استحالة تلك الروية المسئول عنها فنقتضينا الدليلكم
والثاني انه لا ريب في ان الله تعالى كان عالما قبل اندك الجبل بان ذلك وقت التجلي والتخلف عن مقتضى علمه وعده
 مطابقة لواقع محال فكان استقرار الجبل في وقت التجلي محالا **والثالث** انه لا بد ان يكون الواجب تعالى مريد لذلك
 الجبل عند التجلي وتختلف المقدرات عن ارادة تعالى محال وظني ان هذه الايرادات لا تندفع بما ذكرت الاشاعة في دفع
 بعض الايرادات الاخر والتفصيل نصيب للاوقات والمقام الثاني هو ادعاءهم وقوع الروية وما يرد عليه واعلم ان الاشاعة
 قد ولوا ما داموا لم يقتضوا على مجرد دعوى امكان الروية بل حاولوا ثبات وقوعها بمجرد ورود بعض الايات المتشابهة

وعدم شعورهم بمغناها وذلك بسبب عدم تمكنهم من إدراك ما في تلك الرواية من غير مفارقة ما فيها حتى يردوا ويرد
جميعا على الخوض عند رسول الله صلى الله عليه وآله وعليهم فتلك الفقرة الاستثنائية التي عرفت المتشابهة ما ابتغاه للفتنة
وابتغاه تأويلها وأعلم تأويلها إلا أن الاستدلال في العلم مع أنها معارضة باتفاق من أهل العقول والسمعي كما استعراش الله تعالى ما لا سمع
الذي تمكنوا على وقوع الرواية فمنها قوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة وجوه لا استدلال على ما بينه قد وتم واما ما
المراد في نهاية القول ان النظر في اللغة لمعان عدل الان اقامة جمعة على ان المراد به احد امور ثلاثة
اما الرواية او الانظار او تغليب الحدة الصحيحة نحو المسألة التماسا لرويته فاذا بطلنا القسمين الآخرين ثبت المراد
الروية وانما قلنا ان اقامة جمعة على ان المراد بالنظر هنا احد الامور الثلاثة لان كل من أثبت الروية حمل النظر هنا عليها
ومن نفاها فمأثرة يحمل النظر على تغليب الحدة ونحو ذلك ويقول لما استحتم ذلك في قوله تعالى وجب اختيار ما يصح ذلك
فيكون المراد انما هو انما ناظرة ونارة يحمل النظر على الانظار وليس في الآية احد قال في هذه الآية قوله لا ورادة الثلاثة وانما قلنا انه لا يمكن حمل
الانظار انما هو الاول والثاني والثالث وبالمعنى في اللغة بمعنى الانظار انما هو الاول والثاني وهو الانظار انما يكون في اللغة في قوله تعالى وجب
الثالث لا يخرج من تحت الترغيب لا يتطابق مع الغم وذلك لا يصح لان يرغب فيه وانما قلنا انما لا يمكن حمل النظر على الحدة في قوله تعالى وجب
المنظور اليه في الجهة والمنظور اليه هو الله تعالى مع انه ليس في الجهة فثبت بطلان هذين القسمين فيلزم ان يكون
المراد بالنظر في هذه الآية الروية وهو المطلوب ويدل على هذا الدليل مورد **الاول** المعارضة بان النظر في هذه الآية
لو كان بمعنى الروية لزم الكذب في كلامه تعالى بآية ذلك ان مقتضى تقديره ما يكون محققا التامير هو المحصر في المقام
فيكون معنى قوله تعالى الى ربها ناظرة الى ربها خاصة لا تنظر الى غير خاصة الا ترى الى قوله تعالى ربك يومئذ
ن المستقر الى ربك يومئذ المساق الى الله تعالى لا تصور ولا يبرحون والله المصير عليهم لو كانت واليه ان يفتعل فيها التقدير
على معنى الاختصاص والحال انهم ينظرون الاشياء كما يحيط بها الحصر لا يدخل تحت العدد في محشر يجمع فيه الخلائق كلهم فان
المؤمنين نظارة ذلك اليوم لانهم لا آمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فاختصاصه تعالى بنظرهم اليه مع اما
تاويل البسيط كما حصله ان المراد من يومئذ بعض اوقات من اليوم وح لا ينظرون بسبب كمال الاستغراق في النظر
الى الله تعالى الى غير تعالى تكلف خلاف الظاهر فيلزم ان يكون نصرة النعيم ايضا مخصوصا ببعض اليوم فيكون الحال كذلك في قوله تعالى
ويجزي يومئذ ان يفعل بها فاقرة بقرينة التقابل وهذا كله باطل بالضرورة والوفاء **الثاني** المعارضة بان
المراد من النظر لا يجوز ان يكون هذا الروية لما سينظر ان شاء الله تعالى ان روية الواجب يقال بدليل العقل والنقل **الثالث**
بانه لا يجوز ان يكون النظر بمعنى الروية لان الله تعالى قابل بين اول الآية وبين اخرها فلو كان المراد باول الآية الروية لتفاهها
في اخرها ولقال وجوه يومئذ يا ستر غير ناظرة الى ربها الشاكل القسمان لما نقل ذلك بل قال يظن ان يفعل بها فاقرة واو
الكفار خوف العقاب دون المنع من الروية وجب ان يكون ذلك اوجب للمؤمنين هو انظار الشواك ليتشاكل القسمان
ومراعاة التشاكل وان لم يكن واجبا لكن حمل كلام الله تعالى الذي هو اعلى في درجة الفضاحة والبلاغة على معنى
يحصل به التشاكل مع الامكان احسن من جملة على معنى يفوت التشاكل وعكسه اقبح كمالا يخفى **الرابع** ان هذا
انما يصح اذا ثبت ان النظر في الروية بحسب اللغة فنادام لم يثبت هذا لانه يتم الاستدلال والقدر المسلم هو ان النظر
بمعنى طلب الروية وتغليب الحد الصحيح التماسا لروية وهذا يتحقق مع الروية وبدونها فالنظر اعم من تحقق الروية والتدليل عليه امور منها
قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون اثبت النظر حال عدم الابصار والمنع غير المثبت فالنظر غير الابصار ودفعه الراد
بان مورد آيات الاصنام وكما ليس من شأن الروية عدم الابصار كذا ليس من شأن النظر بمعنى تغليب الحد في الصحة

المتمثل بالنقط الشكر لفظا ومعنويا كما صرح به الرضي فنجو حينئذ ان يكون لفظا غير الروي بل في الشعر بل ون الحزم بل وروى
 المجازي صورة القول بكونه منقطا فقط **وثاني** انه قد ثبت بالوفاء بما تقدم من اشعار القصاص وكلام البلاغ وان احسن
 النظر هو تقليد الجدة فلو كان معنى النظر في هذا الشعر معنى الروي بحقيقة لزم الاشتراك وقد تقرر في موضع المجازي من
 الاشتراك والاصل في الاستعمال الحقيقة انما هو ذلك المتيقن للفظ معنى حقيقة وثبت استعماله في معنى كما تحقق في موضع
 فتعين ان يكون النظر هنا على تقدير ارادة الروي مستعملا في معنى مجازي ولا نزع فيه **واما الحاس** فهو اسلمنا ان
 النظر باللفظ بمعنى النظر ولكن كما لمعنى الروي كما بمعنى الانتظار وتقليد الجدة على وجه مخصوص في الآية كما يحتمل ان يكون معنى
 الروي كذا يحتمل من الآخرين وقد تقرر انه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اما قوله من ان النظر المقرون بالما جاء في اللغة
 بمعنى الانتظار وكذا قول بعضهم انه ما جاء بمعناها مقرونا بلفظ الوجه فهذا مردود لما ثبت صحبه بمعناه مقرونا بكل
 من الوجه وحرف الـ وبمعنى ما فروى عن الخليل انه قال نظرت الى فلان بمعنى نظرت في مروي عن ابن عباس رضي الله عنده
 قال ان العرب يقولون انما انظر الى الله تعالى فلان وقال الكسبي وشعث ينظرون الى بلال كما انظر انظما حيا الغنم
 اذ معلوم ان الظباء ينظرون حياء الغنم فعلنا ان نظرت الشعث الى بلال هو بمعنى الانتظار لصحة التشبيه وقال جميل
 في اليك لما وعدت لنا طيرة نظر الفقير الى لغة الموسى فان الفقير انما ينظر الى الموسى وقال الاخضر كل لاجبة ينظر الى بحاله
 نظر الحجير الى طلوع هلاله لان الحجير ينظر الى طلوع الهلال فالسجال لا يد وان ينظر ايضا وحكي العلامة الرضائي انه
 سمعت سفيان بن عيينة يقول في وقت انظروا حين تعلق الناس ابوابهم وبادرون الى مقابلهم يقولون في نظرة الى الله واكيد
 وايضا قال الحسن وجوه ناظر الى يوم يلد الى ارجح ينظر للفلاحاء وقال اخضر ويوم يذوق قار رات وجوههم
 الى الموت من وقع السيوف لواطرا فان المراد الانتظار لانه لا خلا في ان الموت لا يرى وامثال ذلك كثيرة وردت في الشعر الرازي
 بوجه **الاول** انه لا شك في ان النظر المقرون بمجرى حقيقة في نظر العين فوجب ان لا يكون حقيقة في الانتظار دفعا
 للاشتراك اقول وهذا الرد مردود لانه قد ثبت بينهما مخالفة والموافق ان النظر جاء بمعنى الانتظار لقول مجيبه بمعنى
 الروي سيتلزم قباحة الاشتراك فيجب نفيه كما عرفت واذا ثبتنا كسلسلته مجيبه بمعنى الروي فتحقق الاشتراك انما لزم هذا
 التسليم دون قولنا مجيبه النظر المقرون بالـ بمعنى الانتظار وايضا يمكن لنا ان نقول قد ثبت الاشتراك بالاتفاق الذي يوجب
 ان يخرج عن الاشتراك بعض افراده لا بد له من دليل **والثاني** وهو ان كل لفظين يفيدان فائدة واحدة فان كل حرف
 يصح ان يقرن باحدهما وجب صحة قرنه بالآخر على ما ياتي في تفسيري باب الامامة عند بيان ان الحق ملجاء بمعنى الاول لكنه يصح ان
 يقال نظرت اليه ولا يصح ان يقال انتظرت اليه ويعبر ايضا ان يقال انتظرت ولا يقال نظرت بمعنى الروي فوجب التباين واستدل عليه
 في محنت الامامة بان تصريف الواضع ليس الا في وضع الالفاظ المفردة المعاني المفردة فاما ضم بعض الالفاظ الى البعض
 صيغة كل واحد منهما موضوعا للعناية المفردة فذلك امر عكسي مثلا اذا قلنا الانسان حيوان فافادة لفظة الانسان الحقيقية
 بالوضع وافادة لفظ الحيوان للحقيقة الخصوصية ليعين بالوضع فاما نسبة الحيوان الى الانسان بعد المساعدة على كون كل واحد منهما
 هاتين اللفظتين موضوعا للمعنى المخصوص فذلك لا بالعقل لا بالوضع وهذا الكلام ايضا مندفع لان صحة اقتران اللفظين
 عوارض الالفاظ لا من عوارض المعاني فيجوز ان يكون عوارض اللفظين عوارض المعاني فيجوز ان يكون عوارض اللفظين عوارض المعاني فيجوز ان يكون
 اللفظين بينهما وايضا متفق بالاصلق مثلا الدعاء والصلوة انما يفتر على الله بالالفاظ الصلي عليه ودعا لوقيل دعا عليه الحيوان ايضا صرح
 الشيخ الرضي من ادفع العالم والمعرض الى العلم شيعا الى مفيق والمعرفة وايضا جاء بصريح في نظري ورايكي وهكذا
 على قولك جاء نظر اليه ولم يجي بطريقه وايضا لا يلزم ان يكون ان يصح نظره كما هو رايته والحال انك حكيت بطلانها انفا

ويصح ان العالم كاصح ما يقع عليه الازيد كما صح جاء في غير زيد ويجوز عندك درهم الاجيد كما صح عندى درهم غيبي
مع ان الاعمى الغير في الامثلة وصرح بعدم صحتهما صاحب المغنى بالجملة لا يلقى من يكون ملقباً بالام
الاشاعر ان يدعى امر اخلاق الواقع نرى مجازاً ذهب بحيث يحكم بكونه كل من له ادنى انصافاً والله درمن قال اذا غلب الله على الانسان
فانضم **الثالث** ما اورد الراماعلى بن الحسين وعلى مقتضى كلامه وليس لنا كثير فائدة في ذلك كلامه فذكرنا ذكره ما عليه ما قاله
الاشاعر فليس فيما يرد على قولكم اما قوله وشعث ينظر الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمامة فاجواب ان الظماء ينظر
الى الحيوان القاريه لطمع فكذلك اشعث ينظر الى بلال نظراً يقارنه الطمع فالشبيهة في النظر بين حيث هما قارنان للطمع فهذا
الكلام منتهى ما صدقنا اومكارة واطهار الاقتدار على دكل كلامه حقا كان او باطلا كما هو واجب من بلغ آخرته بمنحسور رايهم
معدودة الا كيف تجر هذا على سائر الاحمال انه اعترف انفا كما عرفت بانه لا يقال نظرية بمعنى ان النظر بمعنى الروية
لا يتعدى نفسه ولا شبيهة في ان نظر الظماء في الشعر تعدى بنفسه الى حيا الغمامة فلا يكون بمعنى الروية فان النظر بمعنى
روية في الشعر حتى يتجلى ياويله البارد وايضا لو كان نظراً لظما بمعنى الروية لزم ان يكون الكلام غير مطابق للواقع لان الظماء
انما ينظر الى حيا الغمامة اذا لم ينظر الغيث والمطر على الارض وما دام لم ينزل المطر والمطر غير مرئي للباصرة فكيف ينظر الظماء
ويرى حيا الغمامة وانهم من يداني التفات ما قال الفخر الرازي من ان قوله اما اني اليك لما وعدت لناظر الجواب ان الفقير ان كان
ينظر نابل الموصوف قد ينظر الى نظره الا على كونه متوقفاً لذلك لقائل فليس حمله على الاول اولى من حمله على الثاني انتهى
لان قوله نظر الفقير الى الغنى الموصوف مجرى الكلية ومبايضا بطة وهذا انما يصح اذا كان معنى النظر هو لا نظار وفي ذلك
انه يصح هذا نقول اذا كان الغنى وراء الحجاب وعلى مسافة بعيدة بدون التزام مجازي الكلام ولو كان النظر بمعنى الروية لم يصح
ثم قال بعد ذلك وقوله كل الخلائق ينظر الى حيا الغمامة فالحجوة شبهة رويتهم بحاله بروية الجميع من حيث كان كل واحد منهما كما
يلتذ لاننا انما اقوالهم امصادق قولهم خب الشيء بغيره وبقيتم والا كيف يجوز حمل نظر كل الاحبة سبحانه على الروية
مع تعديته في لا شعر بنفسه اللفظ سبحانه وايضا المدح المعتاد المقبول لدى العقلاء هو انتفاع جميع الاحبة بجموده والغاملاق
الانعام واعطاء من شأنه لا ان جميع الاحبة يروى بحسبته فان هذا ليس بمعتاد ولا مدح وايضا الطواع بعد ان يترى غير مرئي
وانما المولى الطالع بخلاف لا نظار ومما عجبكم امور ان هذا الرجل امر كمال العصية والمكابرة وحجده لما نحن في اثباته كما ترون
قد اعترف في موضع من كتابه واطنه التفسير الكبير بما هو الخوحيث قل وتحقيق الكلام في ان قولهم لا ينظر الى نظره بغير صلة
فانما ذلك في الانظار المجازي لا في انفسه فاما اذا كان منظر الفداء ومعونته فقد يقابل في نظرت الى الله تعالى ثم قال وقوله
وجوز ناظر ان يوم بدر الخ فاجاب ان بعض الروايات روى البيت جوة ناظر ان يوم بدر وزعم ان مراد الشاعر من يوم
سنتى يوم بكرة لان القتال كان فيه مع بنو حنيفة رهط ميسلة الكذاب وبنو حنيفة بطن من بكر من وائل فسمى ذلك اليوم
يوم بكرة هذا وعنه بالرحمن ميسلة الكذاب فانهم كانوا يسمونهم باليهامته انتهى اقول مراد اب الخافين انه اذا لم يتطهر من
ولا المفتركون كل معروف ويلزمون بكل منكر وهذا الشعر شعرا الحسان كما هو معروف وان اترى اكثر المخالفين مثل صاحب
وغيرة ياولون بدون سبق ردة ولا كرامة ثم وعلى فقد يسلّم ان يكون هناك شعر اخر يكون فيه محل لفظ بدر لفظ بكرة فلا يمنع
عند العقل اجتماعهما في الوجود لا سيما نظرا الى نظرات التوارد في كلام اكثر الشعراء فلا وجه لطرح شعر حسان بمجرد روية شعر
اخر يكون فيه لفظ بكرة من صنع يد مع ما فيه من الكلفات الباردة يلوح منها انار الوضع من بعض المخالفين ثم قال وقوله لو
تدني دار رايته جوههم فالجواب ان المراد من الموت الشعاع لانهم يسمون موتا كما قال الشاعر في الموت الخوفان جعلوا ذلك
مجازا جعلنا ايضا ابياتهم مجازات انتهى يا امام التشكيك في خرافة الفين اذا القيت جلابا بالحيا وخلصت العتار

رضوان الله عليهم والتابعين فسر الآية بذلك على رضي الله عنه ينظرون في الآخرة كما ينظرون إليه في الدنيا كيتهم
ما ياتهم من نعمة واحسان سعيد بن جبير ان نافع بن ابي نافع قال سأل ابن عباس رضي الله عنهما قال اهل الجنة ينظرون في رحمة
ولا مئة لا يدركه الابصار وعنه ايضا عن مجاهد رضي الله عنه وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة حسنة مستبشرة ينظرون
من ما انتهى اقوالهم من طريق الامامية احاديث كثيرة مودة لذلك منها ما في العيون باسناده عن الرضا عليه السلام في
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة يعني مشرقة تنظر ثوابها وكتب الاحقاف حديث طويل عن علي صلوات الله
عليه وآله يقول وقد سألته رجل عما اشبه عليه من الايات فلما قوله غر حجل وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان ذلك في
موضع ينتهى اولياء الله عز وجل بعد ما يفرغ من الحساب الى فرسي الجوان فيغتسلون فيه ويشربون منه فتنظرون
وجوههم ثم افاضوا فيهم كل قذرو وعثا ثم يومرون بدخول الجنة فمن هذا المقام ينظرون الى ربهم كيف يشيرون
الى ان قال عليه السلام والناظرة في بعض اللغة هي المنتظرة المسموعة الى قوله تعالى فناظرة به رجع الرسولون اي تنتظر
بمرجع الرسولون وامام قال ثالثا من ان الآية خرجت مخرج الترغيب ولا انتظار يتضمن الغم والخوار والحيوات
المنتظرة انما يكون في الغم اذا استندت حلقته الى ذلك المنتظر ولا يكون واقفا بوصوله اليه فاما من لم يكن كذلك فانه لا يكون
مغموما فان من بات ليلته على ثقة من وصول الخلق عليه عندا انه فلا يكون في الغم بل في السرور وقد قيل ان بعض
الاشياء كان يعد ثم يغير بعد ويقول انما فعل ذلك حتى اجمع بين ذلك التوقع وبين ذلك العطاء فظهر من هناك ما قيل
من ان الانتظار هو المتي الا حرم المراد منه هو الانتظار مع عدم الوثوق بالوصول مع شدة الاحتياج والاشكال
البيع انه لم لا يجوز ان يكون المراد من تعقيب الحدة وقد عرفت انه ظهر معانيه اما قولك هذا انما يعقل اذا كان
المنظور اليه في الجنة والمنظور اليه هنا هو الله تعالى وهو ليس في الجهة فالجواب عنه انه لا يجوز ان يكون المعنى في الثواب
ربها ناظرة لان الصحابة والتابعين فسر الآية بذلك على رضي الله عنه ينظرون الى ثواب ربها ناظرة وعن البخاري انه قال
حدثنا من سمع عليا رضي الله عنه في قوله تعالى ربها ناظرة اذا جاوز الموضع الصراط ففتحت لهم الابواب الجنة فتنظرون
الى اعدائهم من الثواب والكرامة وما يعطون من النعيم وعن حفص بن زيد الثقفي قال سمعت مجاهد بن جندب يحدثنا
عن ابن عباس في قوله تعالى الربها ناظرة قال الى ثواب ربها ناظرة وهو قول مجاهد وعن سعيد بن مسleme ومن
طريقنا معاشر الامامية في تفسير علي بن ابراهيم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اي مشرقة الى ربها ناظرة قال ينظرون
الى وجه الله اي رحمته الله ونعمته وفي كتاب التوحيد عن علي عليه السلام في حديث طويل فذلك قوله الى ربها ناظرة وانما يعنى
بالنظر اليه النظر الى ثوابه تبارك وتعالى وايضا تمسكت الاشاعة على وقوع الرواية بقوله تعالى الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ
محجوبون بار الله تعالى ذكر ذلك تخمير الشانهم فلم يزلوا منه كون المؤمنين مبرئين عنه وهذا الاستدلال ليس بشيء لان المحجوبين
من الرواية فكما يحتمل ان يكون المراد انهم محجوبون عن رؤية الله تعالى كما يحتمل ان يكونوا محجوبين عن ثواب الله تعالى وعن دخول الجنة ولادلا للعام على ان
قالوا لا الطير يعني هو الذي لا يوصف بالكفر الفجور محجوبون يوم القيامة عن رؤية ربهم ولعنوا وكرامته عن الحسن وقادة وقيل ممنوعون
عن رحمة مد فوقعوا ثوابهم غير مقبولين ولا مرضيين عن ابن مسلم وقيل محرومون عن ثوابه وكرامته عن علي عليه السلام بالجملة لم يقل
احد من الصحابة في تفسير هذه الآية في معنى الحجاب عدم الروية وايضا ليس هذا المعنى بموضوع له اللفظ والمتساقط
ساقط عن محل الاعتبار وقد ورد في طريقنا في كتاب عيون الاخبار باسناده عن علي بن فضال عن ابيه قال سئل الرضا
عليه السلام عن قول الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ محجوبون فقال ان الله تعالى لا يوصف بمكان يحل فيه فيجب فيه
عنه عبادة ولكنه يعنى انهم عن ثواب ربهم محجوبون وفي كتاب التوحيد حديث طويل عن علي يقول فيه وقد سألته

الاشكال في
البيان في تفسير
المنظور اليه في الجنة

رحل عما شئبه عليه من الآيات وأما قولهم كلا أنهم عربهم يومئذ المحجوبون فاما يعني يوم القيمة أنهم عن ثواب يوم محجوبون
وقد يتسكون برواية عامية ان النبي صلى الله عليه وآله قال سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهذه الرواية ضعيفة جدا
لان رواية قيس بن حازم وهو قد اختلف في آخره فلا يعمل على حد شئبه ما لم يعلم تاريخه وعلى تقدير التسليم في الجائز ان يكون
المراد من الرواية فيه العلم التام كما في قوله تعالى المتركيف فعل ربك بأصحاب القيل او المراد بالانسان اننا خلقناه ويكون معنا انكم
ستعلمون ربكم علما يقينا ضروريا كما تعلمون القمر كذا ويؤيد هذا ما رو في الترمذي عن مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه
والله وقد سئل هل ليت ربك فقال لا بعد ربنا لحد فقل له كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان لكن تدركه
القلوب بحقائق الايمان وايضا استدلل الفخر الرازي بان الامة في هذه المسئلة على قولين يصح ويروى ولا يصح ولا يرى وقد استنبأ
انه يصح قلنا انه لا يرى لكان قوله لا تلخارق الاجماع واصحابنا في جميع كتاب الله اشياءنا الاجازة في ما شئبه وهذه القول الشا
نا هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منها لا يخالف الاجماع بل كل واحد ما قال به طائفة منهم بعض
بكلامة قال شارحه في هذا المسلك في اثبات الوقوع مردودا انتهى قال صاحب المواقف وشارحه وللمعتمد في اثبات الوقوع
بل في صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث الخالفين على وقوع الرواية المستلزم لصحتها وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين
على الظاهر للتبادر منهما ومثل هذا اجماع مفيد لليقين انتهى اقول قد ظهر من هذا الكلام ان الدليل على مكان رتبة الله
تعالى ووقوعها منحصرا عند هذه الاجماع وظاهر الآيتين فيها مخالف لاجماع اهل المذاهب لاننا لا نعلم في امر من الامور
الواردة على التمسك بتلك الآيتين ومعارضتها على تقدير تسليم دلالة اجماع الدليل العقل الذي لا معارضة اصله اصلا من
جملة العقل باعتبار الخصماء كما عرفت ومع ظاهر قوله لا يدركه الابصار وهو يدرك الابصار وقوله تعالى لا يدركه الابصار وقوله تعالى
ولقد سألوا موسى اكبر من ذلك وغير ذلك من الآيات والاحاديث الكثيرة من طريق اهل البيت عليهم السلام كما استعرت
انشاء الله تعالى مع معارضة ما اجماع اهل البيت الذين هم ائمة ما بالبيت وهم اهل العصمة من الخطاء والزلل على ان تامل
تاملا صادقا بحيث يكون عذاجة فيما بينك وبين الله تعالى فراجع الى قلبك هل يفيدك هذا الاجماع المتخرج اليقيني برواية الله
تعالى في دار الآخرة واما مخالف بالامان المغلظة انا لا اظن باحد من العلما الكرام الذين يؤمنون بيوم الحساب ان يوقف
بن لا اعتقادا جازما بهذه الدلائل الظنية بل الوهمية والله الهادي الى طريق الرشاد وها هذا وان ذكر شرط من اهل العلم
والنقلية على مختار مذهبه الفارقة الحق الامامية زاده الله شرفا وبركة وقوا لله التوفيق البراهين الدالة على هذا المطلب
الجليل من الامور العقلية والنقلية كثيرة ونحن نكتفي هنا بما هو الاعتقاد عليه **والاول** ان الضرورة قاضية بان ما
ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا يكون مقابلا ولا في حكم المقابلة فانه لا يمكن رويته ومن كابر في ذلك فقد انكر
الحكم الضروري وكان في ارتكاب هذه المقابلة لسوءنطاشا وقد عرفت ذلك بما لا مزيد عليه **والثاني** قوله تعالى لا تدركه الابصار
وهو يدرك الا بصفا او بالدلالة فلا تدركه الابصار في قرن بالبصر ليعرف منه الا الروية كما انما قرن بالالسمع فقل لولا ان في
لغيرهم منه الا السماع وكذا اذا اضيف الى كل واحد من الجواسر فادراك تلك الحاسة التي فيها نقولهم ادركته بنفسه معناه
وجدت طعمه وادركته بانفسه معناه وجدت رائحته وقد تقررت في موضعه ان الجمع المعرب باللام مفيد للمعنى والاستعراق في
الحكم باجماع اهل العربية والاصول وبديل صحيح الاستثناء وشبهه مادة العرف فانه يمكن ان يكون القائل بكلام متضمن على حكم
متعلق بجمع يكون محمول باللام مع التحالف عن بعض افراده وشبهه مادة شارح المقاصد من الاشاعر حيث قال بعد تمهيد
مقدمه اذا قلنا هذا فنقول كون الجمع المعرب باللام في المنفرد لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرة في التنزيل
الا بعد المعنى وهو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى انتهى وهكذا ظاهر النسخ المطلق الغير المقيد لا وجه لتخصيصه ببعض

ادناه الحق
على ان لا يكون
مفردا في قوله
فانما يعني

الآيات لا ترجع لبعضها على بعض وبديل صحيح لا يستشأن كما تقول ما كنت زيدا إلا يوم الجمعة ولا أكلمه إلا يوم
العبد وقال تعالى ولا تقضوهن إلى قوله أكارياتين وقال ولا تخرجوهن إلى قوله ألا إن ياتين وبديل فهم جمع كثير من
الصعابة ولا حمة عليهم السلام من الآية ذلك للعموم فإنه روت العامة أنه لما بلغ عائشة أن كعبا قال إن محمدا رآه
ربه أنكرت وقالت ففمن سمع ما قلت حديثك أن محمدا رأى ربه ثلث مرات مجتهدا بمن فقد أعظم علم الله الفرية قال
تعالى لا تدركه الأبصار ^{تفهم} ولا يحيط به عظماء ولا يحيطون به عظماء وليس كمثلته شيء عاين محمدا صلى الله عليه وآله قال كيف يحل
سألني أبو قرة الحنظلي أن أدخله إلى الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك فاذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال
الحرام والأحكام حتى بلغ سؤاله التوحيد فقال أبو قرة أنا وينا الله عز وجل قسم الروية والكلام بين اثنين فقسم لي
عليه السلام الكلام ولحملي الروية فقال أبو الحسن عليه السلام من المبلغ عن الله عز وجل إلى الثقلين الأرض والحج لا تدركه
الأبصار وهو يدركه الأبصار ولا يحيطون به عظماء وليس كمثلته شيء عاين محمدا صلى الله عليه وآله قال كيف يحل
إلى الخلق جميعا فخيرهم الله جل من عند الله وأنه يدعوه إلى الله بأمر الله ويقول لا تدركه الأبصار وهو يدركه الأبصار ولا
له حاكم وليس كمثلته شيء فقلت يا أبا هاشم أوهام القلوب من أبصار العيون أنت قد تدرك السند والهند والبلدان التي لم تدخلها ولم تدر
بغيرك وأوهام القلوب لا تدركه فكيف أبصار العيون ومثال ذلك كثيرة وأورد على التمسك بهذه الآية من هذا الوجه
صاحب المواقف وغيره **الجواب الأول** إن الإدراك هو الروية على ما عرفت الأحاطة بمجانب المراتب إذ حقيقة النيل والوصول كما
به وإنما يكون أي للمحقق وأدركت الثمرة أي وصلت إلى الحد النفع وأدرك الغلام أي بلغ ثم نقل إلى الروية المحيطة كونهما
أقربا إلى تلك الحقيقة والشرية المكيفة بكيفية الأحاطة اختص مطلقا من الروية المطلقة فلا يلزم من فهمها فهمها انتهى ولا ينبغي
البيان هذا لإيراد مدح نعم الله الأول لأن الكلام في الإدراك المقيد بالبصر فلا يلزم من كون مطلق الإدراك موضوعا للوصول
كون الإدراك المقيد فيكون **وثانيا** فلا بأس أن المعنى الموضوع له للإدراك على جميع التقادير إنما هو المعاني ولكن
الموصول كما يتصور في قوله وإنما يكون ولدركت الثمرة وأدرك الغلام كذا يتصور في وصول الروية إلى المراتب فمن أين
قلت إن استعملته في إدراكك بغير مدح دون اللوازم **والثالث** أنا سلمنا أنه معنى محاذي لكن قولك ثم نقل إلى المراتب
الحقيقة المخرج من الوصول والحاق الذي هو المعنى الموضوع له ليس فيه اعتبار الوصول والحاق من جميع الجوانب كما لا يخفى
ورابع إن الرواية التي رويت عن عائشة وابن عباس وتعاذلت بالروايات المنقولة عن أهل البيت دلت على أن المراد
من الآية هو الروية مطلقا فلم يبق الجواب إلا مثال هذه النسخة الباردة والثاني من تلك الوجوه أن تدركه الأبصار موجبة كلية
وقد دخل عليه الثقة فرغم ما أورد في الموجبة الكلية سالية ثم وبالمجمل فيقول لا تدركه الأبصار أسنادا لفظيا إلى الكل بأن
بلا خطا ولا دخول الثقة ثم ورد العموم عليه فيكون سالية كلية وفي أسناد الكل بأن يعتبر العموم ولا ثم ورد الثقة عليه
فيكون سالية جزئية ومع الاحتمال الثاني لم يبق في محجة ولا يخفى عليك أنه غير وارد على ما قررناه والثالث من تلك
الوجوه أن الآية تدل على أن الأبصار لا تراه ولا يلزم أن البصر لا يرونه لحرمانه أن يكون ذلك الثقة نفسا للروية بالحاجزة
مواجهة وانطبعا وهذا أيضا ساقط عن محل الاعتبار لأن المقصود هو المتدح بتقدسه عن سمات الحدود من التعميم
والتحيز كما صرح به شارح المقاصد في أثناء تصحيح هذا لإيراد الوجه الثاني لدلالة الآية على المطلوب هو أنه
تعالى يمدح بكونه لا يرى فإنه ذكره في أشك المدايح وما كان من الصفات عدسه مدحا كان وجوده نقصا محجب

تأنيده تعالى عنه اورد عليه ان هذا يدل على ما ذهب اليه الاشاعرة لانه لو امتنع الروي لم يحصل المدح بتقيها اعتداه
لا مدح للمعد بالايدي حيث لم يكن له ذلك انما المدح في عدم الروي ولم تنع المتعجب الكبرياء كما في الشائنة اقول هذا القول نظير قول بعض
الملاحدة اقول نعم وهو يطعم ويكس على انه ياكل ويشرب هذا المقتضى بلا نقاد وكيف ولو كان قد خرج الواسع باعثة الاموال في انفسها فخطا
ايكون مدح الواسع بالصفا الذاتية كالعلم والقدرة والحياة والحيوة وسوا الصفا السلبية كما هو اكثر مواضع مكنى الله تعالى فيها بجلالها هذا الاثر
ولقد جرح الحق على لسان شارح المقاصد قال فان قيل فاذا كان الادراك ما ذكره في بعض الاحاطة بالبر وهو مستحيل في حق البار
تعالى لم يكن لقوله لا يدركه الا بصار فاما قلنا اما فائدة فالتمس تنزيهه عن سائر المحذوفات والنقصان من المحذوفات والتساويات
بعض عبارته والثالث قوله تعالى مخاطبا لموسى عليه السلام ان تراني فان كلمته لن النفي في المستقبل بلا خلاف فالكلام لا يسيل
كما صرح به في المحقق في المنوف جوفه المطلوب انه لا فائول بان لا يرى موسى عليه السلام الله تعالى ابدامع رويته غير اياه تعالى ولو
يوم القيمة وان كانت تلك في النفي في المستقبل فقط فمع عدم القرينة يجب الحمل على التلبس ولا يلزم الترجيح بل لا يردج لا سيما اذا كان
الادلة العقلية والنقلية شاهدة عليه وقد تواترت الاخبار عن الامثلة لا طمعا بامتناع رويته تعالى وقد ذهب شطر منها
وها نحن في هذا البحث بذكر كثير من مناقض الامثلة باسناد دة عن عبد الله بن سنان عن ابيه قال حضرت ابا جعفر محمد بن علي
الباقري ودخل عليه رجل من الخوارج فقال يا ابا جعفر اني سمعت قال الله تعالى في الحديث العيون عشا هذه العيان رات القلوب
بحقائق الايمان لا يعرف بالقياس لا يدرك بالحواس ولا يشبه بالناس موضوعا بالآيات معروفة بالعلامات الحديث والصفاء
فيه باسناد دة عن اسمعيل بن فضل قال سألت ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن قوله تبارك وتعالى في العاد فقال
سبحان الله وتعالى عن ذلك علوا كبيرا اياها الفضل ان الا بصار لا يدرك الا باله والو في كنفية والله خالق الالوان والكيفية والايام فبنا
عن ابي ابيهم الكرخي قال قلت للصادق جعفر محمد عليه السلام ان رجلا رأى ربه عز وجل في منامه فليكن ذلك فقال ذلك رجل كان
له الله تبارك وتعالى في اليقظة وكان في المنام كذا في الدنيا كذا في الآخرة وفي الاحتجاج عن يونس بن عيسى قال دخل رجل على
ابي عبد الله قال رايت الله جدي عبد الله قال ما كنت عبد شيئا كادى قال وكيف رايت قال لم تراه الا بصار عشا هذه العيان
لكن رات القلوب بحقائق الايمان لا يدرك بالحواس ولا يشبه بالناس معروفة بغير تشبيه وفي الكافي باسناد دة عن يعقوب بن ابي عاق قال
كنت في المنى مع محمد عليه السلام اسئلة كيف يعبد العبد ربه وهو لا يراه فوقع عليه السلام بالابا يوسف جل سبكه وموكله والتعظيم
وعلى اباي ان يروا ايضا باسناد دة عن محمد بن عبيد قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام اسأله عن الروية وما يرويه العامة والخاصة
وسأله ان يشرح ذلك فكتب بخطه اتفق الجميع لا مانع بينهم ان المعرفة من جهة الروية ضرورة فاذا جاز ان يرى الله بالعين
وقفت المعرفة ضرورة ثم لم يخجل تلك المعرفة من ان يكون ايمانا اطلست باليمان فان كانت تلك المعرفة من جهة الروية فبنا
فالمعرفة التي في الدنيا من جهة الاكتساب بيمان لا مانع فلا يكون في الدنيا مؤمن لانهم لم يروا الله عز ذكره وان لم تكن
تلك المعرفة من جهة الروية فبنا لم يخجل هذه المعرفة التي مرجعها الاكتساب ان تزول ولا تروى في العاد فمذاويل علم الله تعالى لا يروى
بالعين بل بالعين نودي الى ما وصفنا وايضا في كتاب التوحيد باسناد دة عن ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال قلت لجناب الله
هل يروى للمؤمنين يوم القيمة قال نعم وقد رآه قبل يوم القيمة فقال نعم فالحسين قال لهم الست بركم قالوا بلى نعم سألته ثم
قال وان المؤمنين ليرون في الدنيا قبل يوم القيمة لست تراه في وقتك هذا قال ابو بصير فقلت جعلت فداك فاحش
لهذا عنك فقال لا فانك اخبرت به فانك ذكرت جاهل بمغناه ما تقوله ثم قد ران فلا تشبيه كثر لست اتفق
بالقلب لروية بالعين تعالى الله عما يصفه الشبهون والمحدوث وايضا في باسناد دة عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله
عليه السلام قال ذكرت ابا عبد الله عليه السلام في اليوم من الروية فقال النفس جزء من سبعين جزءا من نور الكون

والكسبي جزء من سبعين جزء من نور العرش والعرش جزء من سبعين جزء من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزء من نور الستى فان كانوا صادقين فليعلموا انهم من الشمس ليس من سحاب في الحاسن على ما نقل عن ابي عبد الله عليه السلام ان رجلا من اليهود قال يا محمد صلى الله عليه وآله فقال يا علي هل رايت ربك فقال ما كنت بالذي اعبد اها لم ارحم قال لم تره الصواب في مشاهدة الابصار غير ان الايمان بالغيب بين عقد القلوب وما في البصائر من بعض مصنفات الاصحاب ليسنا عنه عن هشام قال كنت عند الصادق جعفر بن محمد عليه السلام اذ دخل عليه معاوية بن وهب عبد الملك بن اعين فقال له معاوية بن وهب يا بن رسول الله ما تقول في الخبر الذي روي ان رسول الله صلى الله عليه وآله راى ربه على اى صورة رآه وعلم الحديث الذي روي ان المؤمنين يرون ربهم في الجنة على اى صورة يرونه فتبسم عليه السلام ثم قال يا معاوية ما اقبل رجل ياتي عليه سبعون سنة او ثمانون سنة يعش في ملك الله وياكل من نعمه ثم لا يعرف الله حق معرفته ثم قال عليه السلام يا معاوية ان محمد صلى الله عليه وآله وسلم لم ير الرب تبارك وتعالى بمشاهدة العيان وان الرواية على وجهين روية القلب ورواية البصر فمن عني روية القلب فهو مصيب ومن عني روية البصر فقد كفر بالله وبآياته لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من شئبه الله بخلقه فقد كفر ولقد حدثني ابي عاصم عن الحسين بن علي قال سئل امير المؤمنين عليه السلام فقل يا اخا رسول الله هل رايت ربك فقال وكيف اعبد من لم يره لم يره العبد بمشاهدة العيان ولكن بآياته في القلوب بحقائق الايمان واذا كان المؤمن يرى بمشاهدة البصر فان كل من جاز عليه البصر فهو ضال ولا يجوز له ان يقول ان الله قد جعلته اذا اخذ مخلوقا من شئبه بخلقه فقد اتخذ مع الله شريكا ويلزم له ان يقول الله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير وقوله لا تدركه الابصار لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراه فلما اخبره الله بالجبل جعله دكا وانما طلع من نوره على الجبل كضوء يخرج من شمس الخياط فذكرت الارض وصنعت الجبال فخر موسى صغارا ميتا فلما اتى ورد عليه روحه قال سبحانك ثبت اليك من قول من زعم انك في ورجعت الى معرفتي بك ان الابصار لا تدركك وانا اول المؤمنين والاقربين اليك في ولا تترى وانت بالنظر لا علم قال عليه السلام ان افضل الفرائض واجها على الانسان معرفة الرب والافراد به بالعبودية وحده المعرفة ان يعرف الله لا اله غيره ولا شبيه له ولا نظير وان يعرف الله قد لم يثبت موجود غير فقيد موصوف من غير شبيه ولا سبط ليس كمثل شئ وهو السميع البصير بعد معرفة الرسول والشهادة بالنبوة وادنى معرفة الرسول صلى الله عليه وآله الاقر بنبوته وان ما اتى به من كتاب او امر فهو ذلك من الله عز وجل وبعد معرفة الامام الذي به ما تم نبوته وصفته واسمه في حال العسر اليسر وادنى معرفته الامام انه عبد النبي صلى الله عليه وآله واله الا درجة النبوة وآثاره واطا طاعة الله وطاعة رسوله صلى الله عليه وآله عليه واله وسلم والتسليم له في كل امر والرد عليه والاخذ بقوله ويعلم ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله عليه واله علي بن ابي طالب عليه السلام وبعد الحسن ثم الحسين ثم محمد بن علي ثم انا ثم بعدى موسى بن جعفر وبعدك علي بنه وبعدك محمد بن علي بنه وبعد علي بن الحسن بنه والحجة من ولد الحسن ثم قال يا معاوية جعلت لك اصلا في هذا فاعمل عليه فلو كنت متوفى على ما كنت عليه لكان حالك اسوأ حالا فلا تغير ذلك قول من زعم ان الله تعالى يكره بالبصر قال وقد قالوا اعجب من هذا اولم ينسبوا آدم الى الكفرة اولم ينسبوا ابراهيم الى ماسنوية اولم ينسبوا داود الى ماسنوية من حديث الطير اولم ينسبوا يوسف الى الضل الى ماسنوية من حديث زليخا اولم ينسبوا موسى الى ماسنوية من القتل اولم ينسبوا رسول الله صلى الله عليه وآله واله الى ماسنوية من حديث زيد اولم ينسبوا علي بن ابي طالب عليه السلام الى ماسنوية من حديث القبطية انهم ارادوا بذلك توبيخ الاسلام ليرجعوا على عقابهم اعلم ان الله ابصارهم كما علم قلوبهم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وامثال ذلك كثيرة اخر خاتمة في مباحث الاسماء الحسنة البحث الاول في اثبات

ولا معطل

في كتاب الامم الحسنة

الاسم المستعمل في هذا هو من الامانة والمقرنة ووجه مصيرهم اليه ظاهر لان الاسم اما هو اللفظ المقدر للموضوع المعنى على ما
يعم النوع الكلمة واما اللفظ موضوع للمعنى في نفسه غير مقدر بل احد الارضه الثلاثه ولا يشبهه في ان اللفظ الذي يلفظ
بها عند التعبير عن الموجودات الخارجية مغايرة لما بدا له وايضا الاسم عرض غير باق ولا قائم بنفسه متصف بانه يتكبر من
الحروف وبانه عجزى او غير ثلاثى او رباعى والمستعمل معناه لا يتصف بذلك فيما يكون جساما قائما بنفسه متصفا بالان
في المكان ونحو ذلك فكيف يكون الاسم المستعمل متحدين ولذا وردت الاخبار الكثيرة في ابطال قول من يقول بعينية الاسماء
والمسمى منها ما في الاحتجاج عربى هاشم الجعفي قال كنت عند ابي جعفر الثاني عليه السلام فساله رجل فقال اجبت عن
الرب تبارك وتعالى الاسماء وصفات فكنا به وهل اسماء وصفاته هي هو فقال ابو جعفر عليه السلام ان لهذا الكلام
وجهين ان كنت تقول هو هو انه ذو عدد وكثرة فتعالى الله عن ذلك وان كنت تقول ههنا الاسماء والصفات
لم تزل فانما لم تزل محتمل معينين فارقت لم تزل عنده في علمه وهو يستحقها فنعلم ان كنت تقول لم تزل
صوتها وحجائها ونقطع حروفها فنعلم ان يكون معه شيء غير بل كان الله تعالى ذكره ولا خلق في خلقها وسيلة
بينه وبين خلقه يتضرعون بها اليه ويعبدونه وهي ذكره وكان الله سبحانه ولا ذكر والمذكور بالذكر هو الله المقدم اليك
لم تزل واسماء الصفات مخلوقات والمعتبر بها هو الله تعالى لا يليق بها الاختلاف والاقبال وانما يختلف ويختلف
المعتبر ولا يقال له قليل ولا كثير الحديث وفي التوحيد مثله ولهذا المعنى في الكافي ايضا وايضا في التوحيد باسناد
عن هشام قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن اسماء الله عز ذكره واشتقاقها فقلت لله من مشتق قال يا هشام الله مشتق
من اله واله هتفتن ما لوها والاسم غير المستعمل فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمعنى
كفر وعبد اثنين ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد اقم يا هشام قال فقلت زدني فقال ان الله تبارك وتعالى
تعالى تسعة وتسعين اسما فلو كان الاسم هو المستعمل لكان كل اسم منها الها ولكن الله معني يدل عليه هذه الاسماء كلها
غير يا هشام الخبز اسم المأكول والماء اسم المشروب والثوب اسم الملبوس والنار اسم الحرق اقم يا هشام فها قد دفع به
تناصل عددنا والتخدين مع الله عز وجل غير فلتنعيم قال فقال نفعا ونبتك قال هشام فوالله ما قرأت احدا في
علم التوحيد حتى قمت مقامى هذا وفي الاحتجاج مثله وقريب من ذلك في الكافي ايضا وايضا في التوحيد باسناد الحسن
بسعيد الخزرجي عن ابي عبد الله عليه السلام قال الله غاية مرغية فالغيا غير الغاية وتوحد بالمرجوية ووصف نفسه بعين
محدودية فذكر الله غير الله والله غير اسمائه وكل شيء وقع عليه اسم شيء سواه فهو مخلوق الا ترى ان قوله الغرة لله والعظمة
لله وقوله الله الاسماء المحسنة فالاسماء مضافه اليه وهو التوحيد الخالص الكافي باسناد عن ابي عبد الله عليه السلام
قال اسم الله غير وكل شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله وامام اعترى الاسرار وعلمت لا يدري فهو مخلوق والله غاية
غاية والغيا غير الغاية والغاية موضع وكل موضع مصنوع وصانع الاشياء غير موضع مجرد مستعمل الى ان قال عليه السلام والله
باسمائه وهو غير اسمائه والاسماء غير وفي التوحيد باسناد عن ابي عبد الله عليه السلام قال من عبد الله بالتوهم فقد كفر وعبد
الاسم ولم يعبد المعنى فقد كفر ومن عبد الاسم والمعنى فقد اشرك ومن عبد المعنى بالتفريق الاسماء عليه بصفاته التي وصف بها
نفسه فقد كفر عليه قلبه ونطوب لسانه في سترارة وعلايته فاولئك اصحاب امير المؤمنين عليه السلام وفي حديث اخر اولئك
هم المؤمنون حقوا ومثال ذلك كثير ايضا يدل على تغاير الاسم والمستعمل قوله تعالى والله الاسماء المحسنة وقول النبي صلى الله عليه واله
ان الله تسعة وتسعين اسما لانه معلوم ان المسمى واحد وقد اشتمل نسبة القول بالاتحاد بين الاسم والمستعمل الى الاشاعة والظن
ان الباعث لهم هذا القول قوله تعالى فسبح باسم ربك توهم ان التسمية انما هو للذات دون اللفظ كما يدعي عليه احتجاج الامامية

بها وهذا قولنا تعبدون من دون الله اسماء سميت بها اذ عبدوا ثم انما كانت الاصنام التي هي للسميات دون الاسماء
 وايضا الحق اياه لو كانت الاسماء غير الذات كانت حادثة فله يكن البار تعالى في الاول لها وعالمها وقادرها ونحو ذلك وهو محال
 وهذه كلها مدققات اولها فلا معنى لتسمي الاسماء تقديسه وتنزيهه عن ان تسمى به الغير وان يذكر على غير وجه التعظيم
 او كما ينبغي سيجزى الذات كما في قولهم سلام على محمد بن عبد الله النبي وفيه من التعظيم والجلال ما لا يخفى واما
 التكاليف من عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها من الالهة الا مجرد الاسم على ان في تقريره الاستلزام
 اعترافا بالمغايرة حيث يقال لتسمي ذات الرب دون اسمه والعبادة لذات الاصنام دون اسمها بل ربما
 يدعى ان في كونه دليل على المغايرة حيث اضيف الاسم الى ربك واما الثالث فلان الثالث في الاول معنى
 الالهية والعلو لا يلزم مجرد وث اللفظ والاعتناء واعلم ان القول بالانحاد بغير الاسم والسمي ليس او بسفطة
 ظهرت من الاشاعة لما عرفت من قولهم بالكلام نفسه وبرؤية ما لا يكون جسيما ولا جسمانيا وقول مقتداهم من كون
 الله تعالى ذاقهم ويد ونحو ذلك وقد حلت الاخبار الكثيرة الواردة من طريقنا معاشر الامامية للتضمنه على ذلك
 من يقول بالانحاد الاسم والسمي على ان القائلين به كانوا في عصر الامية عليهم السلام من المعروفين ومعلوم انهم ما
 الا الاشاعة ومناخرو الاشاعة لما انقطنوا بسبب هذا القول حاولوا التاويل بكلام متقدمين فقالوا المراد من الاسم
 ليس هو اللفظ الدال على معنى نفسه غير مقترن باحد لازمة الثلاثة بل مرادهم مدلول الاسم المطابق فاعلموا
 بان الاسم نفس السمي للقطع بان مدلول الخالق شيء عله الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء له العلم لا نفس العلم
 ولا ينبغي عليك ان مدلول هذه الاسماء مفهومها كلية لا تفرق ان تكون عين موجود خارج جزئي فعلى تقدير تسليم هذا التاويل
 يكون القول بالمأول اليه ايضا باطلا وايضا استدلالهم بقوله تعالى سمع ربك بان التسمي انما هو للذات دون اللفظ وهذا
 بقوله تعالى ما يعبدون من دون الله اسماء سميت بها ويقولون لو كانت الاسماء غير الذات لكانت حادثة صريح في ان مرادهم
 على اسم هو اللفظ اما الدليل الاول فظاهر واما الثاني فلان الاسماء التي يكون من قبيل معاني المشتقا القائمة بالاصنام ليست
 سمى بعبادة الاصنام واما الثالث فلان المقرب عند الاشاعة ان صفات الواجب تعالى قد يمتد ذلك على ذات الواجب تعالى فلو فرضنا
 ان مدلولات اسماءه تعالى غير ذاته تعالى فيكون قديمة لاحادته فظهر ان تاويلهم ليس بصحيح والله در من قال ان يصلح العطا
 ما افسد الدهر ويؤيد ما نلونا عليك الشكر الذي اذكبه شارح المقاصد في بيان وجه صحة تمسك الفريقين بالايات
 والحدِيث من ان وجه تمسك الاولين اي الاشاعة ان في مثل سمع اسم ربك يريد بلفظ الام التي هو من جملة الاسماء مسما
 الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسما الذي هو الذات الا انه يريد اشكال الاضافة ووجه تمسك الآخرين
 يعني المعترلة ان في قوله تعالى الله اسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك
 مما هو عين لفظ الاسماء فمرادها متعددة فيكون غير المسما الذي هو ذات الواحد الحقيقة الذي لا تعدد فيها **الاسماء**
 الكلام في جوان اطلاق اسماء والصفات على الواجب تعالى اذ اورد اذن الشرع به انما الكلام الذي يريد الاذن به صريحا وكان الله
 تعالى موصوفا بمغناه ولم يكن اطلاقه موهبا بما يستحيل في حقه نعم فالمعترلة يجوزونه ولعلماء الاشاعة فيه اقوال ويظهر
 من كلام بعض علماءنا كالعلامة وغيره الجرم بانها واقعية حجة الجوزين ان اهل كل لغة يسمونه باسم يشتمل بلفظهم كقولهم
 خدائي وغيره وشاع ذلك وذاع من غير تكبر ونحن في ذلك من المتوقفين حتى يحدث الله بعد ذلك امرا **وقد استجاب الله**
تعالى على كلام الكهنة وحملة الله تعالى المشتمل على اقوال اصحاب مفصلا فناسب ان تذكر كلامه بعينه
 قليلا لثبوت ثبوتنا به وهو ان الاسماء التي ورد بها السمع ولا شيء منها يابوهم نقصا يجوز اطلاقه على الله تعالى اجمالا وماعدا

الجبر

ذلك فاقسم ثلثة الاول ما لم يرد به السمع ويوهم نقصا فيمتنع اطلاقه على الله تعالى اجماعا كالنار والعاقل والظن و
 الذي لان المعرفة قد يشترط سبق فكرة والعقل هو المنع عما لا يليق والفتنة والذكا يشتران بسيرة الادراك المتعاقب عن المبدأ
 وكذا المتواضع لانه يوهم الدالة والعلامة لانه يوهم التانيث والادراك لانه يوهم تقدم الشك وملجاء الدعاء من قول
 الكاظم عليه السلام قد دعا يوم السبت باسمي يعلم ولا يدري كيف هو اذ هو من حوازل هذا فيكون مرادف العلم الشك في
 ما ورد به السمع ولكن اطلاقه في غير مورد يوهم النقص فلا يجوز ان كان نقول بلاماكر وياستهزئ قال الشهيد في قواعد
 ومنع بعضهم ان يقول اللهم امكربلان وقد ورد في دعوات المصباح اللهم استمعي ولا يستمعنك عنه **الثاني**
 ما خلا عن لجهام الا انه لم يرد به السمع كالنهي قال الشهيد رحمه الله تعالى ولا في التوقف عما لا يثبت التسميته به وان
 جاز ان يطلق معناه عليه اذ عرفت ذلك فنقول قال الشيخ نصير الدين ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله
 فلو كل اسم يليق بجلاله ويناسب كماله مما لم يرد به اذن يجوز اطلاقه عليه تعالى الا انه ليس من الادب يجوز ان لا يناسب
 من حيث هو قلت فقد يجوز ان يطلق عليه الجوهري لانه بذاته غير مفتقر الى الغير والله تعالى كذلك وقال الشيخ
 بن يوسف بن عبد الجليل في كتابه منتهى السؤل لا يجوز ان يطلق على الواجب فلم يرد في الشرع المظهر اطلاقه عليه وان
 انصافه بها معنى كالجوهري مثلا بمعنى القائم بذاته ليجوز ان يكون في ذلك مفسدة خفية لا تعلمها فان لا يكره في اطلاق الصفة
 على الموضوعات معناه فان لفظ عز وجل لا يجوز اطلاقها على النبي صلى الله عليه واله
 وان كان عزيزا جليلا لا نهما يختص بالله تعالى ولو لا عناية الله ورافته بعبادة في الهام انبيائه لسموا
 لمجبرين من الخلق لا يجوز اطلاق شيء من هذه الاسماء والصفات عليه سبحانه قلت وهذا القول اول من قول
 صاحب الفضل المتقدم انما لانه اذا جاز عدم المناسبة ولا ضرورة داعية الى التسمية وجب امتناع ما لم يرد به سماع
 وهذا معنى قول العلماء ان اسماء الله تعالى توقيفية اي موقوفه على النص والاذن الشرعي انتهى كلامه على الله متكاما نقول
 فخره هو الاصح لكن يشكل بقولهم خدا وكردگار ونحو ذلك مع عدم النكير من المحدث والله يعلم بالضوابط **الثاني**
 لا يتوهم من اشتراك بعض الاسماء الالهية بينه وبين العباد التشبيه الممتنع كما يدعي عليه قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو
 السميع البصير وقد ورد في ذلك المعنى اخبار كثيرة منها ما في الاحتجاج التوحيد وغيره الحسن الرضا عليه السلام انه قال اعلم عبد الله
 الخبير الله تبارك وتعالى قد يمدح صفة ذلك العاقل على انه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديمق فقد بان انما قرأنا
 معجزة الصفة انه لا شيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقائه وبطل قول من زعم انه كان قبله او كان معه شيء وذلك انه
 لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه ولو كان قبله شيء
 كان الاول ذلك الشيء وهذا وكان الاول او لم يكن خالفا للثاني ثم وصف نفسه تبارك وتعالى باسماء دعا الخلق اذ
 خلقهم وتقبلهم وتبلاهم الى ان يدعوه بها فسمي نفسه سميا بصيرا قادرا هار حيا فيوما طاهرا باطنا لطيفا خيرا
 قويا عزيزا حكما عليما وما اشبه هذا الاسماء فلما كان ذلك من اسمائه الغالون المكذوبون قد سمعوا نعتا عن الله
 انه لا شيء مثله ولا شيء من الخلق في حاله قالوا الخبرنا اذ عرفت انه لا مثل لله ولا شبيه له كيف شاركتموه في اسمائه الحسن
 فتسميتهم بجميعها فان ذلك وليلا على الكبر مثله في حاله كما هو في بعض ادون بعض اسماء الطيبة
 قيل لهم ان الله تبارك وتعالى الرم العباد اسماء من اسمائه على اختلاف المعاني وذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين
 مختلفين وللدليل على ذلك قول الناس المجائر عندهم الشايع وهو الذي خاطب الله عز وجل به الخلق فكلمهم
 بما يقولون لتكون عليهم حجة في تضليع ما ضيعوا وقد يقال للرجل كلب جار وثور وسكرة وعقمة واسد كل ذلك

في الاسماء

معاذ

على خلافه لأنه لم ينعج الأسماء على معانيها التي كانت بنيت عليها لأن الإنسان ليس بأسماء ولا كلب فافهم ذلك حمدك
الله وإنما سمي الله بالعالم لغير علم حادث علم به الأشياء واستعان به على حفظ ما يستقبل من أمره الرزق فيمخلو من
خلقه ويفسد ما مضى مما أفنى من خلقه والوالم يحضر ذلك العلم ويعينه كان جاهلا ضعيفا كما أننا رأينا علماء الخلق انما
سموا بالعلم يعلم حادثا وكانوا قبله جهلة وربما فارق العلم بالاشياء وقصروا الى الجهل انما سمي الله عالما لأنه لا يجهل
شيئا فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العلم واختلف المعنى على ما لايت وسمى ربنا سميعا لا يجهز فيه يسمع به العتق لا يصبر به كما
جزءنا الذي نسمع به لا نقوى على النظرية ولكن الله عز وجل أخبرنا لا يتجنى عليه الاصوات ليس على حد ما سمي بنا نحن فقد جمعنا الاسم
بالسميع واختلف المعنى وهكذا البصير لا يجهز به البصر كما اننا نصبر بغيره منا لا تنتفع به في غيره ولكن الله يصبر لا يجهل بشخصا منطويا
اليه فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى وهو قائم على معنى انتصاب وقيل على سائر كسب كما قامت الاشياء ولكن أخبرنا قائم
مخبر انه حافظ كقول الرجل القائم بامرنا فلان وهو عز وجل القائم على كل نفس بما كسبت والقائم ايضا في كلام الناس للباقي
والقائم ايضا يخبر عن الكفاية كقولك للرجل قم بامر فلان اى اكفه والقائم متا قائم على سائر فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنى ولما
اللطيف فليس على قلة وقصا فنه وصغر ولكن ذلك على النفاذ في الاشياء والامتناع من ايدرك كقولك لطف عني هذا
ولطف فلان في مذهبه وقوله يخبرك انه غمض فيه العقل وفاء لطلب عدم متعمقا متلطفا لا يدركه الوهم فهدى لطف
لله تبارك وتعالى عن ان يدرك بجد او مجد بوصف واللطافة من الصغر القلة فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى
واما الخبير الذي لا يغرب عنه شيء ولا يفوته شيء ليس بالخبرته ولا الاعتبار بالاشياء فقيد التجربة ولا اعتبارا علميا ولو لاها
ما علم لان من كان كذلك كان جاهلا والله لم يزل خيرا بما يخلق والخبير من الناس المستخبر عن الجهل المتعلم وقد جمعنا
الاسم واختلف المعنى واما الظاهر فليس من اجل انه علا الاشياء بركوب قوومها وقعود عليها وتشم لذراها ولكن ذلك لظهور
ولغلبة الاشياء وقدرته عليها كقول الرجل ظهرت على عدائي واطهرني الله على خصمي يخبر عن الفلاح والغلبة ففكنا اظهر الله
على الاعداء ووجه اخر انه الظاهر لمن اراده ولا يخفى عليه شيء وانه مدبر لكل ما يري فأي ظاهر اظهر واوضح من الله تبارك وتعالى
ولذلك لا تقدم صنعه حيث ما توجهت فيك من اثار ما يعينك والظاهر من البارز بنفسه والعلوم بحدده فقد جمعنا الاسم
ولم يجمعنا المعنى واما الباطن فليس معنى الاستبطان للاشياء بايعور فيها ولكن ذلك منه على استبطان الاشياء علما وحفظا
وتدبير كقول القائل ابطنه بعينه خبرته وعلمت مكثوم سره والباطن من المعاني الغائبة في الشئ المستترة فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى
واما الظاهر فانه ليس معنى علاج ونصب احتيال ومداراة ومكر كما يقع في العباد بعضهم بعضا فالمقهور منهم يعود قاهرا والقا
يعود مقهورا ولكن ذلك من الله تبارك وتعالى على ان جميع ما خلق ملتبس به الذل لفاعله وقلة الامتناع لما اراد به لا يخرج
منه طرفه عين غير انه يقول لكون فيكون والظاهر من على ما ذكرته ووصفت فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى وهكذا جميع
الاسماء وان كان اسمهم ما كلهم ففقد تكلف بالاعتبار بما القينا اليك والله عوننا وعونك في ارشادنا وتوفيقنا **الى الرابع**
اعلم ان اسماء الله تعالى سيم بالاسم الاعظم كما انطق به اخبار كثيرة من العامة والخاصة لكن كثير اختلاف الاقوال
في تعيينه فقال بعضهم ان الاسم الاعظم هو الله لانه اشهر اسماء واعلاها محلا في الذكر والدعاء وامام سائر الاسماء
وخصت به كلمة الاخلاص ووقع به الشهادة وقد امتاز عن سائر الاسماء بخواص اخر منها انه اعلم الذات المقدسة
فلا يطلق على غيره حقيقة ولا مجازا قال سبحانه هل تعلم له سميا اى هل احديسم الله وقيل سميا اى مثلا وشبهها ومنها
ان هذا الاسم الشريف على الذات المقدسة الموصوف بجميع الكمالات حتى لا يشذ به شيء وباقي اسمائه لا يدل
احادها الا على احاد كالكافار على القدرة والعالم على العلم ومنها انه اسم غير صفة بخلاف سائر اسمائه فانها

البجاء الرابع

المؤمن العزيز الجبار المتكبر الباري الرقيب الجيب الحكيم المجيد المبدأ المبدئ الخالق المصور العقاب
الوهاب الرزاق الخافض الرافع المعز المذل السميع البصير الحكيم العظيم العلي الكبير الخفيط الجليل
الحي الميت المجد الثواب المنتقم شديد العقاب العفو الرؤوف الولي الغني المغني الفاح القابض الباسط
الحكيم العدل اللطيف الخبير الغفور الشكور المقيت الحبيب الواسع الودود الشهيد الحق الوكيل القوي
المتين الولي المحصي الواحد لا أحد الصمد القادر المقتدر المقدم المؤخر الأول الآخر الظاهر الباطن الباق
ذو الجلال والإكرام المقسط الجامع المانع الضار النافع النور البديع الوارث الرشيد الصبور الهادي الباق
قال حمزة بن قزعة روى في الكتاب العزيز في الاسماء المحمد الرب والولي والنصير والمحيط والفاطر والعلام والكا
وذا الطول وذا المعارج وذكر الشيخ فخر الدين محمد بن محاسن البغدادي في جواهره وهو الله العزيز الحكيم الملك القدوس
السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار الغفار الوهاب الرزاق الفاح العليم القابض
الباسط الخافض الرافع المعز المذل السميع البصير الحكيم العدل اللطيف الخبير الحكيم العظيم الغفور الشكور العلي الكبير
الخفيط المقيت الحبيب الجليل الكريم الرقيب الجيب الواسع الحكيم الودود المجيد المجد الباعث الشهيد الوكيل
القوي المتين الولي المحصي المبدئ المعيد الحي الميت الحق القيوم الواحد لا أحد الصمد القادر المقتدر المقدم
المؤخر الأول الآخر الظاهر الباطن الولي المتعالي البر الوهاب المنتقم العفو الرؤوف مالك الملك
ذو الجلال والإكرام المقسط الجامع الغني المانع الضار النافع النور الهادي البديع الباقي الوارث الشهي
وأخبرني هذه الاختلاف في نقد هذه الاسماء الالهية فما نحن بشيء فيها وصل اليها من اقوال العلماء في شرح هذه الاسماء
فبقول **فالحمد لله** ما عليه الرحمة الله والاله هو المستحق للعبادة ولا تخفى العبادة الا له ونقول
له من الالهية انه يحق له العبادة ولهذا الماضل المشركون فقد راوا ان العبادة يجب للاصنام سموها الهة واصط
الالهة وهي العبادة ويقال اصله الاله يقال اله الرجل باله اليه اي فرغ اليه من امر نزل به والهاء اي اجاره ومما
من كلام الامام واجتمعت ههنا في كلمة كثر استعمالهم لها فاستقلوها فخذوا الاصلية لانهم وجدوا فيها
دلالة عليها فاجتمعت لاما ان اولها ساكنة فادغموها في الاخرى فصار كاما مثقله في قولك الله وفي الكهنة
الله اسم علم مفرد موصوع على ذات واجب الوجود وقوله الغدالي الله اسم للسجود الخو الجامع للصفات الالهية المنعوت
نبوت الربوبية المنفرد بالوجود الحقيقي فان كل موجود سواه غير مستحق للوجود بذاته وانما استفاد الوجود منه
تعالى وقيل الله اسم لمن هو الخالق لهذا العالم والمدبر له وقوله الشهيد الله اسم للذات الجبرية المنعوت عليه
قيل هو اسم للذات مع جملة الصفات الالهية فاذا قلنا الله فمعناه الذات الموصوفة بالصفات الخاصة وهي صفات الكمال
وبغوت الجلال قال رحمه الله هذا المفهوم هو الذي يعبد ويقعد وينزه عن المشرك والنظير والمثل والصد والشد
الاحد الواحد قال محمد بن باقر عليه التوحيد الاحد معناه انه واحد في ذاته ليس بكن العاشر ولا اجزاء
ولا اعضاء ولا يجوز عليه الاعداد والاختلاف لان اختلاف الاشياء من ايات حلالين مما دل به على نفسه ويقال له **الواحد**
واحد ومعنى ان واحد نظيره ولا يشترك معنى الواحد غير الاكل من كاله نظر او اشياء لم يكن في الحقيقة ويقول فلا واحد الا في قوله تعالى
به والله واحد لا من عدل لا يشترك في الاعداد اجناس ولكنه حد ليس نظيره وقال الغني الحكماء في الواحد والاحد انه قيل الواحد
لانه متوحد والاول لان معناه ثم ابتدع الخلق كلهم محتاجا بعضهم الى بعض الواحد ابعده عن التماثل في شئ بل هو قبل كل
عدد والواحد كيف ما احدثه او جرت به لم يزد عليه شئ ولا ينقص منه شئ يقول واحد واحد فله يزد عليه شئ قبله

فشرح الاسماء
الالهية

ولم يتغير اللفظ عن الواحد فدل انه لا شيء من قبله واذا دل انه لا شيء فدل انه لم يحدث الشئ واذا كان هو معنى الشئ
 دل انه لا شيء بعده فاذا لم يكن قبله شئ فهو المتوحد بالازل فلذلك قيل واحد واحد وفي كل خصوصية ليس في الواحد
 نقول ليس في الدار واحد يجوز ان واحد من الدواب او الطير او الوحش او الانسان لا يكون في الدار فكان الواحد بعض الناس
 وغير الناس واذا قلت ليس في الدار احد فهو مخصوص بالاعميين دون سائرهم والاحد ممنوع من الدخول في الضرب
 والعدد والتشبيه وفي شئ من الحساب وهو متفرع بالاحدية والواحد منقاد للعدد والقسمه وغير هذا داخل في الحساب
 نقول واحد واثنان وثلاثة وهذا العدد والقسمه والواحد حله العدد وهو خارج من العدد وليس بعدد ونقول واحد
 في اثنين او ثلثة فكل واحد من الاثنين واحد ونصف ومن الثلثة ثلثه فلهذا القسمه والاحد ممنوع في هذه كلها
 لا يقال لحد واثنان ولا احد في احد ولا يقال احدين اثنين والواحد وغيرهما من هذه الالفاظ كلها
 مشتقة من الوحدة **قال بزمنه** رحمه الله في العدة الواحد الاحد هما اسمان يشملهما نفي الوجود عنهما والاول
 والفرق بينهما من وجوه الاول ان الواحد هو المنفرد بالذات والاحد هو المنفرد بالمعنى الثاني ان الواحد عام مورد الكونه
 يطلق على من يعقل وغيره ولا يطلق الاحد الا على من يعقل الثالث ان الواحد يدخل في الضرب والعدد ويمتنع دخول
 الاحد في ذلك **قال الكفعمي** الواحد الاحد هما كالا على معنى الواحدانية وعدم التجزئ قبل وهما بمعنى واحد وهو
 الذي لا ينبت من شئ ولا يتجدد بشئ وقيل بالفرق بينهما من وجوه **الاول** ان الواحد يدخل في الحساب ويجوز ان
 يجعل له ثانيا لانه لا يتوحد جنسه بخلاف الاحد الذي لا يمكن ان يكون له ثانيا لانه لا يقاومه واحد من اناس جازان
 يقاومه اثنان ولو قلت لا يقاومه احد لم يجز ان يقاومه اكثر فهو ابلغ قاله الطبرسي قلت لان احدا نفي عام للمذكر والمؤنث
 والواحد والجماعة قاله سبحانه لست من النساء ولم يقل كواحد فلما ذكرناه **الثاني** قال الازهرى الفرق بينهما
 ان الاحد بنى لنفي ما يذكر معه من العدد والواحد اسم مقتضى العدد **الثالث** قال الشهيد الواحد يقتصر نفي الشريك
 بالنسبة الى الذي لا يقصده نفي الشريك بالنسبة الى المتفرد **الاربع** ايضا العدة الواحد عام مورد ذكره كما ذكرنا من كلامه قال في الحاشية قال الطبرسي
 رحمه الله في تفسيره ان بناء احد من اواخر العدد لا يقع على الواحد بل يقع على الاثنين يستلزم
 قول الله سبحانه الله احد اى المعبود الذي تاله الخلق عن درك ماهيته والاحاطة بكيفيته ومعنى تاله اى تحيد و
 الله الرجل اذا تحيد في الشئ فلم يحيط به علما وقيل ان معنى احد في الآية ان ليس كمثل شئ وقيل واحد في الآية والقدر
 وقيل واحد في صفة ذاته لا يشركه في وجوب صفاته احد وقيل واحد في افعاله لانها كلها احسان لم يفعلها سبحانه
 لم يرفع ولا دفع فتر فاختص بالوحدة من هذا الوجود لا يشركه فيه سواه وقيل واحد في انه لا يستحق العبادة سواه
 لانه القادر على اصول النعم من الخلق والقدرة والشهيق وغير ذلك مما لا يكون النعمة نعمة الا به ولا يقدر على شئ من ذلك
 فهو سبحانه احد من هذه الوجوه **القول** قال الرباوي رحمه الله في التوحيد الصمد معناه السيد ومن ذهب الى هذا المعنى
 جازله ان يقول الصمد السيد المطاع في قومه الذي لا يقضون امرادونه صمد وقد قال **شعر** علوته بحسام
 ثم قلت له خذها خذها خذها فانت السيد الصمد والصمد معنى ثانى وهو انه الصمد اليه في الخواص يقال صمد
 صمد هذا لا مر اى قصد قصده ومن ذهب الى هذا المعنى لم يخجل ان يقول لم يزل صمدا لانه قد وصفه عز وجل بصفة
 من صفات فعله وهو مصيب ايضا والصمد الذي ليس بحجم لا جوف له الصمد **قال الرباوي** رحمه الله في العدة الصمد هو
 السيد الذي يصمد اليه الامور ويقصد في الخواص والنوازل واصل الصمد القصد تقول صمدت صمد هذا لا مر اى قصد
 قصده وقيل الصمد الذي ليس له حجم ولا جوف الصمد **قال الكفعمي** رحمه الله السيد الذي يصمد اليه في الخواص اى يقصد

وأصل الصمد القصد قال ما كنت احسب ان بيننا ظاهرا لله في اعتنا مكنة يصعد في هضم وقيل هو الباقي بعد خلق
 الخلق وعن الحسين عليه السلام الصمد الذي لا يفتقر الى شيء وبالصمد الذي لا يزل ولا يزال الذي لا يحوط
 قلل لا ياكل ولا يشرب ولا ينام قال وهب بعث اهل البصرة الى الحسين عليه السلام يسئلونه عن الصمد فقال
 ان الله قد فسر فقال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد لم يخرج منه شيء عكثف كالولد ولا لطيف كالنفس
 ولا ينجت منه المبدورات كالنوم والغم والرجا والرغبة والشبع والحق واصداها وكذا هو لا يخرج من كيثف
 كالحويان والبنات ولا لطيف كالبرص والالوات قال ابن الجنية الصمد هو القائم بنفسه الغفور الغني قال
 الامام زيار العابد بن عليه السلام هو الذي لا شريك له ولا يوده حفظ شيء ولا يعزب عنه شيء ولا يندب عليه هو الذي
 اذا اراد شيئا ان يقول لکن فيكون وهو الذي لا يشاء امثالا واصدا او باينها هو الصادق عليه السلام قال قد
 علم ابني الباقر عليه السلام وقد مر فليست من مسائل منها الصمد فقال تفسيرا في خمسة احرف الالف دليل
 على ائنيته وذلك قوله شهد الله انه لا اله الا هو واللام تنبيه على الهيته وهما مدحان لا يظهران ولا يسمعان بل
 يكتبان فادغامهما دليل لطفه وانه تعالى لا يقع في وصف لسان ولا يقع الاذان فاذا قدر العبد في ائنيته البار
 فيحير ولا يحيط له شيء يتصور مثل لام الصمد لم يقع في حاسة واذا نظر في نفسه لم يرها واذا فكر في انه خالق الاشياء
 ظهر له ما خلف كظرة الى اللام المكتوبة والصاد دليل صدقه في كلامه وامر بالصمد لعبادة والليم دليل ملكه التام
 لا يترمل والدال دليل دوامه المتعاضد للزوال وعن الباقر عليه السلام الصمد السيد الذي ليس فوقه ناه ولا امر
 وتقبل الصمد المتعالي عن الكون والفساد والصمد الذي لا يوصف بالنظر وعن الصادق عليه السلام لو وجد
 لعلم حجة لنشرت التوحيد والاسلام والادب والشرع من الصمد الاول الاخر قال ابن بابويه رح في التوحيد الاول
 والاخر معناه الاول بغير ابتداء والاخر بغير انتهاء قال ابن فصح الاول هو الاشياء الكائن لم يزل قبل وجود
 الخلق لا شيء قبله الاخر هو الباقي بعد فناء الخلق وليس معنى الاخر ماله الا فناء ما ليس معنى الاول ماله الا ابتداء فهو الاول
 والاخر الاول والاخر قال الكفعمي الذي لا شيء قبله الكائن قبل وجود الاشياء بلا ابتداء والباقي بعد فناء الخلق لا انتهاء
 كما انه الاول بلا ابتداء وليس معنى الاخر ماله الا انتهاء كما ليس معنى الاول ماله الا ابتداء قال ابن بابويه في التوحيد معناه اذا وجد
 المسموع كان له سامعا ومعنى ثاني انه سميع الدعاء لم يجيب الدعاء وما السامع فانه ينقل الى مسموع ويوجب وجوده ولا يجوز
 فيه بهذا المعنى لم يزل والباري عز وجل سميع لذاته قال ابن فصح في لغة السميع بمعنى السامع يسمع السر والنجوى سواء عند
 الجهر والخفوت والنطق والسكوت وقد يكون السامع بمعنى القبول والاحتيا به وهو الذي يقبل التوبة ويسمع الدعاء وقيل
 السميع العالم بالمسموعا وهي الاصوات والحروف وثبت ذلك له ظاهر لا يفترب عنه شيء من اصوات خلقه ولا انه عالم بكل
 معلوم فيدخل فيه ذلك السميع قال الكفعمي قال الطبرسي في كتاب مجمع البيا هو من كل صفة تنجب لجلها انزل الله السموات اذا
 وجد وهي ترجح اكونه تعالى لا يراه السامع الذي لا يراه في الايات سميعا انه انما يوصف اذا وجد
 المسموعا قال الشيخ ابو العباس في كتابه عن الله السميع السامع الذي يسمع السر والنجوى سواء عند الجهر والخفوت والنطق والسكوت ويكون
 السميع بمعنى القبول والاحتيا ومنه قول الصمد سمع الله من كل شيء لا يراه السامع الذي لا يراه في الايات سميعا انه انما يوصف اذا وجد
 البصير قال ابن بابويه التوحيد البصير اذا كان البصير كما هو البصير او لا كما ان يقال لم يزل بصيرا ولم يزل بصيرا لا انه
 يتعد الى بصير ويوجب هذه الصفة للبصير بصيرا والله عز وجل بصير لنا انه ليس وصفنا له تبارك وتعالى باين
 سميع بصير وصفنا يا نذ العالم بل معناه ما قد فناه من كونه مدركا وهذه الصفة صفة كل شيء لا فناءه البصير قال ابن فصح

في العدة هو البصر في العالم بالخصائص وقيل البصر في العالم بالخصائص البصيرة **الكيفية** العالم بالحقائق أو العالم بالبصائر
 وفي القواعد السبع هو ذلك لا يعزب عن أحد أنه مسموع خفي أظهر بالمختبر لا يعزب عنه ما تحت الأرض وما فوقها إلى العلم
 تعالى به سبحانه عن الحاسة والمعرفة القديمة **القادر** قال ابن بابويه في التوحيد القادر القاهر معناه أن
 لا شيء لا يطيق الامتناع منه وما يريد الإقادة فيها وقد قيل إن القادر من يعجز عنه الفعل الذي لا يمكن في حكم المنوع والقهر
 الغلبة والقهر مصل قولك قد قذرت أي ملك فهو قد ير قادر مقتدر وقد قيل على ما لم يوجد واقتداره على إيجاد ما هو
 ومملكها وقد قال في ذلك ملك يوم الدين ويوم الدين لا يجد بعد ويقال الله عز وجل قاهر لم يرزل ومعناه أن الأشياء لا تطيق
 الامتناع منه وما يريد الإقادة فيها ولم يرزاق مقتدر وأعلى ما ولم تكن موجبة كما يقال مالك يوم الدين ويوم الدين لا يجد **القادر**
 قال ابن محمد العتق بمعنى القادر وهو من القدر على الشيء والتمكين فلا يطيق الامتناع عن مراده ولا يستطيع الخروج عن صيد
 وإرادته **القاهر** هو الذي لا يجاوز وقته العباد بالموت ولا يطيق الأشياء الامتناع منه مما يريد الإقادة فيها **القادر**
 قال الكفعمي بمعنى غير القادر صابقة في القادر هو الموجد للشيء اختياراً من غير عجز ولا فوق والقدر الذي قدرته
 لا يتناهى فهو بالغ من القادر وهذا لا يوصف به غير الله والقدر هي التمكن من إيجاد الشيء وقيل قدرة الإنسان هي التي يمكن
 بها من الفعل وقدرة الله عبارة عن نفخ العجز عنه والقادر هو الذي أرشأ فعل وإن شاء ترك والقدر الفعال لما يشاء على ما يشاء
 واشتقاق القدرة من القدر لأن القادر يقع الفعل على مقدار ما يقضيه مشيئته وفيه دليل أن مقدور العبد
 مقدور الله لأنه شيء وكل شيء مقدور لله قاله البسيط في تفسيره وقال الطبرسي في تفسيره قوله إن الله على كل شيء
 قدير أنه عام فهو قادر على الأشياء كلها على ثلاثة أوجه على المعدومات بأن يوجد ها وعلى الموجودات بأن يفيها وعلى مقدور
 غيره بأن يقدر عليه ويمنع منه وفي كتابته السؤل القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ليس القادر
 قسراً وإنما يشاء حتى إذا لم يشأ لم يكن قادراً بل هو جلت عظمته قادراً مطلقاً غير عتياً لا يشاء ولا لا قادر على إقامة القيامة إلا الله
 لم يشأ أن يمتها لما جاز من شأنه من تقيدها وأجلها وقتها كذا لا يفقد القدرة والمطلق لا يتجزأ كل موجود آخر لا يفترقه وفيه من غير هو الله
العلو قال ابن بابويه في توحيد معناه انقضاء منتهى العلم والعلا انشأ إلى الخ والقدرة والقهر والقدر
 يقال على الملك علواً ويقال لكل شيء قد علا علواً علواً أو علواً علواً والمعلو كالمستوفى وهي من العلى وعلو
 كل شيء علواً يرفع العين من خفضها أو من رتبة الناس وهو اسم ومعناه الارتفاع والصعود والهبوط عن الله عز وجل منتهى
 ومعناه أن الله على كل شيء علواً لا يشابه ولا نداد وعما خلاصت فيه وسأوس الجبال وترامت إليه فكارهل الضلال فهو على كل شيء
 يقول الظالمون علواً كبيراً وأما الالاعل فمعناه على القاهر يؤيد ذلك قوله عز وجل لم يزل عليه السلام لا تخف أنك أنت الأعلى
 أي القاهر وقوله عز وجل في تحريم الموسنين على القتال ولا تشنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون أربعة موسنين وقوله عز وجل
 أن فرعون علواً في الأرض أي عليهم واستحق عليهم ذكراً الشاعر في هذا المعنى **العلو** فلما علوا واستوتوا عليهم
 تركوا هم صوعاً لشر وكاساً ومعناه ثار الله متعال عن الاشياء ولا نداد أي منزهة كما قال تعالى عما يشركون **العلو** قال ابن محمد
 في العلى المتزوجة عن صفات المخلوقين تعالى أن يوصف لها وقد يكون بمعنى العلى فوق خلقه بالقدرة عليهم أو بمعنى الارتفاع
 بالمعالي عن الاشياء ولا نداد وعما خلاصت فيه وسأوس الجبال وترامت إليه فكارهل الضلال فهو المتعال عما يقول الظالمون
 علواً كبيراً **العلو** بمعنى الغالب كقول تعالى لا تخف لك أنت الأعلى وقد يكون بمعنى المتزوجة عن الاشياء ولا نداد
 والاشياء ولا نداد **العلو** والعلو الكفعمي الذي لا رتبة فوق رتبته والمتزوجة عن صفات المخلوقين وقد يكون بمعنى العلى
 فوق خلقه بالقدرة عليهم والفرق بين **العلو** والرفيع أن العلى قد يكون بمعنى الارتفاع عما فوقه والرفيع هو الرفيع

فأصبحوا ظاهرين أي غالبين لهم الظاهر قال ابن فهد العنق بنحو الظاهر وبراهينه النيرة وشواهد اعلامه الدالة على ثبوت ربوبيته وصحة وحدانيته فلا موجود إلا هو يتهدد بوجوده ولا يخرج إلا وهو يعرب عن توحيدة **شعر** وفي كاشي له آية تدل على أنه واحد وقد يكون معنى الغالب القادر كقوله تعالى فأصبحوا ظاهرين الظاهر الباطن **قال الكفعمي** الظاهر بنحو الظاهر وبراهينه الباهرة الدالة على ربوبيته ونبوت وحدانيته فلا موجود إلا هو يستهدد بوجوده ولا يخرج إلا وهو يعرب عن توحيدة وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد وقد يكون الظاهر بمعنى العالی ومنه قوله صلى الله عليه واله انت الظاهر فليس فوقك شيء وقد يكون معنى الغالب منه قوله تعالى فايدنا الذين منوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين والباطن المحتجب عن ادراك الابصار وتوهم الخواطر والافكار وقد يكون بمعنى الباطن لا معروف باطنه وبطانة الرجل وليجته الذي يطالعهم سرا والمعنى أنه عالم بسير القلوب والمطلع على باطن من العيوب **الباطن** قال ابن بابويه في التوحيد معناه أنه قد بطن عن الإوهام فهو باطن بلا حاطة لا يحيط به محيط لأنه قد افكرت في عينه وسبق المعلوم فلم يحيط به وفات الإوهام ولم تكتمه وحارت عنه الابصار فلم تدركه فهو باطن كل باطن ومحتجب كل محتجب بطن بالذات وظهور بالآيات فهو الباطن بالاحجاب الظاهر بالاقتراب ومعنى ثان أنه باطن كل شيء على خير بصير عايسر وبما يعلنون وبكل ما ذرأوا وراءه وبطانة الرجل وليجته من القوة الذين بدأ خلصهم ويدخلونه في دخلة امرة والمعنى أنه عالم بسيرهم لأنه عز وجل يبطن في شئ عاين الباطن **قال** ابن فهد رحمه الله في العنق المحتجب ادراك الابصار وتلوث الخواطر والافكار فهو الظاهر الخفي الظاهر بالمدايح والاعلام والخفي بالكتمان عن الإوهام محتجب بالذات وظهور بالآيات فهو الباطن بالاحجاب الظاهر بالاقتراب قد يكون بمعنى الباطن وهو الخفي وبطانة الرجل وليجته الذين بدأ خلصهم ويدخلونه في امرة والمعنى أنه عالم بسيرهم فهو العالم بسير القلوب والمطلع على باطن من العيوب **الحج** قال ابن بابويه في التوحيد الحج معناه الفاعل المدبر وهو حي لنفسه لا يجوز عليه الموت والفناء وليس يحتاج الى حيوته بهايجه **الحج** قال ابن فهد العنق هو الفاعل المدبر وهو حي بنفسه لا يجوز عليه الموت والفناء وليس يحتاج الى حيوته بهايجه **الحج** قال الكفعمي هو الذي يدل موجودا وبالحج ما موصوفه فالحج له الموت بقدر ولا العكس له البادري وفي منتهى السؤل أنه الفاعل المدبر حتى ما لا فعل له ولا ادراك فهو ميت وقل درجات الادراك ان يشعر المدرك نفسه بالحج الكامل هو الذي يندرج جميع المدركات تحت ادراكه حتى لا يشذ عن علمه مدرك ولا فعله مخلو وكل ذلك لله فالحي المطلق هو الله **الحكيم** قال ابن بابويه في التوحيد معناه أنه عالم بالحكمة في اللغة العلم ومنه قوله عز وجل تولى الحكمة مرتباً ومغنى ثان أنه محكم وافعاله محكمة متقنة من الفساق وحكمته واحكمته لغتان وحكمة اللجام عتت بذلك لأنها تمتعه من الحكمة الشديدا وهي ما احاطت بحكمة الحكيم قال ابن فهد في العنق هو الحكم خلق الاشياء ومعنى الاحكام الخلق الاشياء اتفاق التدبير وحسن التصوير والتقدير وقيل الحكيم العالم بالحكم في اللغة العلم بقوله تعالى يولي الحكمة من يشاء والحكيم ايضا الذين لا يفعل القبيح ولا ينحل بالواجب الحكيم الذي يضع الاشياء مواضعها ولا يعترض عليه في تقدير ولا يستعطف عليه تدبيرة الحكيم **قال الكفعمي** هو الحكم خلق الاشياء والاحكام هو اتفاق التدبير وحسن التصوير والتقدير والحكيم ايضا الذين لا يفعل قبيحا ولا ينحل بالواجب الذي يضع الاشياء مواضعها والحكيم العالم بالحكمة لغة العلم منه تولى الحكمة مرتباً ومغنى وعن ابي عباس الحكيم الذي كل في حكمته والعلم الذي كل في علمه **العليم** قال ابن بابويه في التوحيد العلم معناه أنه عليم بنفسه عالم بالسر والمطلع على الضمائر لا تخفى عليه خافية ولا يعترضه مثقال ذرة علم الاشياء قبل حدوثها وبعد ما احداثها سرها ولا يفتنها ظاهرها باطنها وفي علمه عز وجل بالاشياء على خلائق الخلق دليل علمه تبارك وتعالى بخلافه فصار

في جميع معانيهم والله عالم لذاته والعالم من يصدر منه الفعل الحكم المتقن فلا يقال انه يعلم الاشياء بعلم كمال اثبت معتقدا
غيره بل يقال انه ذات علمه وهكذا يقال في جميع صفات ذاته العليم **قال** ابن فهد رحمه الله في العدة هو العالم بالسر
والخصيات التي لا يدركها العقل وهو عليم بذات القلب فلا يرب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
عالم بتفاصيل المعلومات قيل حد وثنا بعد وجودها العليم **قال** الكفيع هو العالم بالسر والخصيات وتفاصيل المعلومات
قبل حد وثنا بعد وجودها والعليم سبغة في العلم لان قولنا عال يفيد ان له معلوما كما ان قولنا سامع يفيد ان
له مسموعا واذا وصفناه بانه عليه افاذا بانه متعبر معلوم وهو عالم بكم آسر سمع يفيد انه متى وجد مسموع فلا بد ان يكون
سماعه **قال** الطبرسي فالعلوم كلها من جهة واحدة لا تخلق من ان تكون ضرورية فهو الذي فعلها واستدلانية فهو الذي قام
الحجة عليها فلا علم لا حد الا منه سبحانه **الحليم** **قال** ابن بابويه التوحيد معناه انه حليم عن عصاة ولا يجعل عليهم عقوبة
العليم **قال** ابن فهد في العدة هو ذو الصفة واللاءة الذي لا يغير به جهل جاهل ولا غضب مغضب ولا عصيان
عاص **الحكيم** **قال** الكفيع ذو الحلم والصفح الذي يشاهد معصية العصاة ثم لا يسارع الى الانتقام مع غاية قدرته
ولا يستحق الصالح مع العجز اسم الحليم هو الصفوح مع القدرة **الحفيظ** **قال** ابن بابويه في التوحيد الحافظ هو فاعل
معنى فاعل ومعناه انه يحفظ الاشياء ويصن عنها البلاء ولا يوصف بالحفظ على معنى العلم لا توصف بحفظ القرآن والعلوم
على الحجاز والمراد بذلك انما انما علمناه لم يذهب عنا كما اذا كان حفظنا الشيء لم يذهب عنا **الحفيظ** **قال** ابن فهد في العدة
هو الحافظ يحفظ السما والارض ما بينهما ويحفظ عبدة من الممالك والمعاطب وبقية مصارع السوء **الحفيظ** **قال**
الكفيع هو الحافظ الذي لا يزل في القصر يحفظ ما عن القصر ويحفظ السما والارض ما بينهما ويحفظ عبدة من الممالك والمعاطب والحفيظ
جميع الرقيب للمهين **قال** ابن فهد في العدة هو الحق **قال** ابن بابويه في التوحيد
معناه الحق ويوصف به توسعا لا مصادره وهو قوله غيا للمستغنيين ومعنى ثان يراد به ان عبادته الله هي الحق وعبادة غيره هي
الباطل ويؤكد ذلك قوله عز وجل ذلك بال الله هو الحق وانما تدعون من دونه هو الباطل اي يبطل ويذهب ولا يملك احد
ثوبا ولا عقابا **الحق** **قال** ابن فهد في العدة هو المتحقق كونه ووجوده وكل شيء يصح وجوده وكونه فهو حق كما يقال
لجنة حق كائنة وللنار حق كائنة **الحق** **قال** الكفيع هو المتحقق وجوده وكونه ومنه الحاجة ما الحاجة اي الكائنة
حقا لا شك في كونها وقولهم الجنة حق اي كائنة قول لا شك وكذلك النار **الحسب** **قال** ابن بابويه في التوحيد معناه
انه المحمود لكل شيء العالم به لا يخفى عليه شيء ومعنى ثانيا ان الحساب لعبادة يحاسبهم بعبادتهم ويجازيهم عليها وهو فاعل على
فاعل مثل جليس وجالس ومعنى ثالث انه الكافي والله حسبك وحسبك اي كافينا واحسبني هذا الشيء اي كفاي واحسبته
اي عطيته حتى قال حسبى ومنه قوله عز وجل جزاء من ربك عطاء حسبا اي كافيا **الحسب** **قال** ابن فهد في العدة
هو الكافي بقول حسبك درهم اي كفاك حسبك الله ومن ابتغاك من الملقومين اي هو كافيك والحسب ايضا بمعنى الحساب
فعلى كفى بنفسك اليوم حسبيا اي محاسبا ايضا المحمد والعالم **الحسب** **قال** الكفيع الكا وهو فاعل بمعنى مفعول كفا
بمعنى مؤلم من قولهم حسبنا اي عطا في ما كفاي وحسبك درهم اي كفاك ومنه حسبك الله ومن ابتغاك الله هو كافيك واما
الحاسب ايضا منه قل كفى بنفسك اليوم عليك حسبيا اي محاسبا ايضا المحمد والعالم **الحمد** **قال** ابن بابويه في التوحيد
معناه المحمود وهو فاعل في معنى مفعول والحمد فقيض المذم ويقال حمدت فلانا اذ رضيت فعله ونشنته في
الناس **الحمد** **قال** ابن فهد في العدة هو المحمود الذي استحق الحمد بفعاله اي استحق الحمد في السر والعلانية وفي
الشداء والرخاء **الحمد** **قال** الكفيع هو الذي استحق بفعاله في الشراء والشراء والشداء والرخاء **الحق**

قال ابو بوبويه رحمه الله في التوحيد معناه العالم ومنه قوله عز وجل يسئلونك كتابك حتى يسئلونك عن الساعة
 كانك عالم بوقت مجيها ومعوثان انه اللطيف الخبير ومنه قوله عز وجل يسئلونك عن الساعة كانك عالم بوقت مجيها ومعوثان انه اللطيف الخبير ومنه قوله عز وجل يسئلونك عن الساعة كانك عالم بوقت مجيها ومعوثان انه اللطيف الخبير
 ومنه قوله عز وجل يسئلونك عن الساعة كانك عالم بوقت مجيها ومعوثان انه اللطيف الخبير ومنه قوله عز وجل يسئلونك عن الساعة كانك عالم بوقت مجيها ومعوثان انه اللطيف الخبير
الرب قال ابن بابويه في التوحيد المالك وكل من ملك شيئا فهو ربه ومنه قوله عز وجل ارجع الى ربك اي السيد
 ومليكك وقال قائل يوم حنين لشي يرثي رجل من قريش ارجع الى ربك اي السيد ومليكك وقال قائل يوم حنين لشي يرثي رجل من قريش ارجع الى ربك اي السيد ومليكك
 ربا وما لك اولا يقال لخلق الرب بالالف واللام لان الالف واللام على العموم والتاثير في الخلق والرب كذا في القرآن
 بالاضافة لانه لا يملك غيره فينسب اليه ما يملكه والربانيون نسبوا الى التاله والعبادة والرب في معنى الربوبية والربانيون
 الذين صبروا مع الانبياء عليهم السلام الرب قال ابن فهد في العدة المالك وكل من ملك شيئا فهو ربه ومنه قوله عز وجل ارجع الى ربك اي السيد ومليكك
 ارجع الى ربك اي سيدك ومليكك وقال قائل يوم حنين لشي يرثي رجل من قريش ارجع الى ربك اي السيد ومليكك
 يريد يملكني ويصير ربا وما لك اولا يدخل الالف واللام على غير المعنى سبحانه لانهما للعموم وهو المالك لكل شيء
 وانما يطلق على غيره بالنسبة الى ما يملكه ويضاف اليه والربانيون نسبوا الى التاله والعبادة للرب لا تقطعهم اليه و
 المامهم بحضرة خدمته والربانيون القائلون مع الانبياء والملائكة والروح الرب قال الكفعمي هو في الاصل بمعنى الربوبية
 وهو تليخ الشئ الى احواله شيئا فشيئا ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل وقيل هو ربه من ربه فرببه ونور رب ثم سمي
 المالك لانه يحفظ ما يملكه ويرببه ولا يطلق على غير الله الا مقيدا اقولنا رب الصبيته ومنه ارجع الى ربك واختلف في
 اشتقاقه على ربعه اوجه اة قول الله شقيق من المالك كما يقال رب الدار اي مالكا منه قول بعض العرب لا رب تبي
 رجل من قريش لحي ابي من ان يرثي رجل من هوازن اي يملكني ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم ارجع الى ربك ابل فقال من
 كل قدامي الله فالله واطيب لثاني انه مشتق من السيد ومنه قوله تعالى ارجع الى ربك اي سيدك ومنه قوله تعالى ارجع الى ربك اي سيدك
 قول لبيد واهلكن يومئذ ارب كنة وابنه اي سيد كنة الثالث انه المدبر ومنه قوله تعالى ارجع الى ربك اي سيدك ومنه قوله تعالى ارجع الى ربك اي سيدك
 لقيامهم بتدبير الساس وتعليمهم ومنه ربه البيت لانها تدبره يقول رب بيتي عبيد فلان بر صبيته
 كان يسميها الرابع انه مشتق من الربوبية ومنه قوله تعالى ارجع الى ربك اي سيدك ومنه قوله تعالى ارجع الى ربك اي سيدك
 ان يسمي ربه وان لم يكن في حجة لان العرب تسمي الفاعلين المفعولين بما يقع بهم يوقعن ويقولون هذا قاتل وهذا ذبيح وان لم يقبل اوبل
 بعدا اذا كان يراد قتله او ذبحه ويقولون هذا ضحية لما اعد فعله هذا ان قيل بانه تعذر رب لا سيد او ملك فذلك من صفات ذات الله
 وان قيل لانه مدبر خلقه او مربهم فذلك من صفات افعاله **الرحمن** قال ابن بابويه في التوحيد معناه الواسع الرحيم
 على عباده يعيهم بالرزق والافعام عليهم ويقال هو اسم من اسماء الله تعالى في الكتب لا يسمي له فيه ويقال لرجل رحيم
 القلب لا يقال رحيم لان الرحيم قد ركب كسفت البلى ولا يقال الرحيم من خلقه على ذلك وقد جوز قوم ان يقال للرجل
 رحمان وارادوا به الغاي في الرحمة وهذا خطأ والرحمن هو جميع العالم والرحيم بالموثني خاصة **الرحمن** قال ابن فهد
 في العدة بجميع خلقه اذ هو ذو الرحمة الشاملة وسعت الخلق في ارضهم واسباب معاشهم وعمت المؤمنين والكافرين
 الصالح والطالح **الرحمن** قال الكفعمي قال الشهيد هما اسمان للمبالغة من رحم كفضبان من غضب وعلم عن علم
 والرحمة رقة القلب انطاف ببقية الفضل والاحسان ومنه الرحيم لا نطفها على ما فيها وقال المصنف لست

ليست التسمية عبارة عن رقة القلب والشفقة وإنما هي عبارة عن الفضل ولا نعام وضروب الكسان فعمل هذا يكون
 إطلاق لفظ الرحمة عليه تعالى حقيقة وعلى الأول مجازاً وقال صاحب العدة أن رقة القلب من الخلق يقال له رحيم
 لكثرة وجوه الرحمة من سبب الرقة وأقلها الدعاء للمرحوم والتوجه له وليست في حقه تعالى كل بل معناها إيحاءات
 للمرحوم وكشف البلوى عنه فالحمد الشامل أن يقول في التخلّص من أقسام الآفات وإرسال النجاة إلى أرباب الحاجات
قال والرحمن الرحيم مشتقان من الرحمة وهي النعمة ومنه ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ويقال للقرآن رحمة وللغيث
 رحمة أي نعمة وفي كتاب السرائر الواضحة للكفعمي عن الله عنه أن الرحمن الرحيم من إبنية المبالغة إلا أن فعل
 أبلغ من فعل ثم هذه المبالغة قد توحيد تارة باعتبار الكمية وأخرى باعتبار الكيفية فعمل **الأول** قيل يا رحمن
 الدنيا لأنه يعم المؤمنين والكافرين ورحيم الآخر لأنه يخص الرحمة بالمؤمنين لقوله تعالى وكان بالمؤمنين ورحيماً
 وعلى الثاني قيل يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لأن النعم الآخروية كلها حياض وأما النعم الدنيوية فجليلة
 وحقيقية وعمر الصادق عليه السلام الرحمن اسم خاص بصفة عامة والرحيم اسم عام بصفة خاصة **وقال المرتضى**
 الرحمن يشترك فيه اللغة العربية والعبرانية والسريانية والرحيم يختص بالعربية **وقال** الطبري وإنما قدم الرحمن على
 الرحيم لأن الرحمان منزلة الاسم العلم مرجح لا يوصف به إلا الله تعالى ولهذا جمع سبحانه بينهما في قوله قل ادعوا لله
 أو ادعوا الرحمن فوجب لذلك تقديمه على الرحيم لأنه يطلو عليه وعلى غيره **الرحيم** قال ابن بابويه في التوحيد
 معناه الله رحيم بالمؤمنين يخففهم برحمته في عاقبة أمرهم كما قال الله عز وجل وكان بالمؤمنين ورحيماً والرحمن والرحيم
 اسمان مشتقان من الرحمة على وزن ندمان ونذير ومعنى الرحمة النعمة والرحم المنعم كما قال الله تعالى الرسول له
 صلى الله عليه وآله وسلم وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين يعني نعمة عليهم ويقال للقرآن هدى ورحمة وللغيث
 رحمة يعني نعمة وليس معنى الرحمة الرقة لأن الرقة من الله عز وجل متفية وإنما سقى رقة القلب من الناس رحيماً
 لكثرة ما يوجب الرحمة منه ويقال أقرب رحم فلان إذا كان في رحمة وبر والرحمة الرحمة منه ويقال برحمته
 ورحمة قال ابن قتيبة في العدة الرحيم بالمؤمنين يخففهم برحمته قال الله تعالى وكان بالمؤمنين ورحيماً والرحمن
 اسمان موضوعان للمبالغة ومشتقان من الرحمة وهي النعمة قال تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين أي نعمة عليهم
 وقد تسمى بالرحيم غير تعالى ولا يسمى بالرحمن سواه لأن الرحمن هو الذي يقدر على كشف البلوى والرحيم من خلقه قد
 لا يقدر على كشفها ويقال للقرآن رحمة وللغيث رحمة أي نعمة ويقال الرقة القلب من الخلق رحيم لكثرة وجوه
 الرحمة منه بسبب الرقة وأقلها الدعاء للمرحوم والتوجه له وليست في حقه تعالى كل بل معناها إيحاءات
 للمرحوم وكشف البلوى عنه فالحمد الشامل أن يقول في التخلّص من أقسام الآفات وإرسال النجاة إلى أرباب الحاجات
 والهاقات **الذاري** قال ابن بابويه في التوحيد معناه الخالق يقال ذر الله الخلق وذرهم أي خلقهم وقد قيل
 إن الذرية منه اشتق اسمها كأنهم ذهبوا إلى أنها خلق الله عز وجل وخلقها من الرجل وأكثر العرب على تركها
 وإنما تركوا الهنقة في هذا المذهب لكثرة ترددها في أفواههم كما تركوا هنقة البرية وهنقة برئ واشباه ذلك ومنهم من
 يزعم أنها من ذروت أو ذرئت معاً يريد أنه قد كثرتهم وبنهم في الأرض بشا كما قال الله عز وجل وبث منها رجالاً
 كثيراً ونساء الذر **قال** ابن قتيبة في العدة الخالق والله ذر الخلق وذرهم أي خلقهم وأكثرهم على ترك الهنقة الذر
 قال الكفعمي الخالق والله ذر الخلق وذرهم وأكثر اللغويين على ترك الهنقة وقوله ولقد ذرناهم كثيراً أي خلقنا
الترقي قال ابن بابويه في التوحيد معناه الله عز وجل يرزق عباده برحمته وفلجهم رزقاً بفتح الراء رواية من الغر

ولو اريد للصديق لقوا ويراى فابكر الرأى ويقال ارتزق التجدد رزقة واحدة أى اخذ وامرة واحدة الرزق قال
ابن هند في العدة هو المتكفل بالرزق والقائم على كل نفس بما يقيمها من قوتها ووسع الخلق كل صمد رزقه فلم يخص
بذلك مومنا دون كافرو ولا تبادون فاجر التزاق والرازق قال الكفعمي معنى غير ان في التزاق للمبالغة وهو خالق
الارزقة والمرزقة والمتكفل بايصالها الى كل نفس الرقيب قال ابن بابويه في التوحيد معناه الحافظ وهو
فعل بمعنى فاعل ورقيب القوم حارسهم الرقيب قال ابن رشد في العدة الحافظ الذي لا يغيب عنه شيء
قوله سبحانه ما يلفظ من قول الآلهية رقيب عتيد التزاق قال الكفعمي الحافظ الذي لا يغيب عنه شيء
وفي القواعد هو الحافظ العليم **الرفوف** قال ابن بابويه في التوحيد معناه الرحيم والرافة الرحمة **الرووف** قال
ابن رشد العدة هو الرحيم العاطف برافته على عباده وقيل الرافة ابلغ من الرحمة ويقال الرافة اخضر من الترجمة والآن
اعم الرووف قال الكفعمي هو الرحيم العاطف برحمته على عباده وقيل الرافة ابلغ من الرحمة وازرقها وقيل الرافة
اخضر والرحمة اعم **الروية** قال ابن بابويه في التوحيد معناه العالم والروية العلم ومعنى ثابته انه للبصر ومعنى
الروية الا بصار ويجوز في معنى العلم لم يزل دائيا ولا يجوز في معنى العلم لا يصر الراي قال ابن رشد في العدة معناه العالم
والروية العلم ومعناه قوله تعالى الم تراكيف فعل ربك لعباد اراهم تعلم وروية الراي بمعنى البصر والروية الا بصار **الراي**
قال الكفعمي العالم والروية العلم ومعناه الم تراكيف فعل ربك اى الم تعلم والروية بالغير يتعدى الى مفعول واحد ومعنى
العلم المفعول هو راية زيد عالما والروية اى الم تعلم وقوله انا مناسكا اى علمنا وقوله اعند علم الغيب فهو راية اى علم
وقوله لنا اولونشاء لرايتهم اى عرفناهم المسترهم قال ابن بابويه في التوحيد معناه المسلم وهو توسع لا السلام مفاد
والمراد به ان السلام مثال مرقبه السلام والسلا مثل الرضاع والرضاعة والملاذذ والزيادة ومعنى تاني انه يوصف بهذه الصفة
سلامته مما يلحق الخلق من العيب والنقص والزال والانتقال والفناء والموت وقوله عز وجل لهم دار السلام عند ربهم
قال السلام هو الله عز وجل ودار الجنة ويجوز ان يكون بها سلاما لا اى الصائر اليها يسلم فيها من كل ما يكون في
الدنيا من مرض ووجع وموت وهم واسباة ذلك فهي دار السلامة من الافات والاعمال وقوله عز وجل فسلامك من اصحابنا
اليمن يقول سلامته لك منهم اى يجبرك عنهم سلامة والسلامة في اللغة الصواب والسداد لايفهم من قوله عز وجل واذا
خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما اى سدا ادا وصوابا ويقال سلمك الصواب من القول سلاما لا اى يسلم من العيب والاشم
السلام قال ابن رشد في العدة معناه ذو السلام والسلام في صفة تعالى هو الذي سلم من كل عيب وقبر من كل آفة
ونقص وقيل معناه المسلم لان السلامة مثال مرقبه والسلام والسلام مثل الرضاع والرضاعة وقوله تعالى هذه ارا السلام
يجوز ان تكون مضافة اليه ويجوز ان يكون سمي الجنة سلاما لان الصائر اليها يسلم فيها من افات الدنيا فهي دار السلامة
السلام قال الكفعمي معناه ذو السلامة اى سلم في ذاته عن كل عيب وفي صفاته عن كل نقص اذ يلحق الخلق من
والسلام مفاد وصفه تعالى للمبالغة وقيل معناه المسلم لان السلامة مثال مرقبه وقوله تعالى لهم دار السلام يجوز ان
تكون مضافة اليه ويجوز ان يكون سمي الجنة سلاما لا اى الصائر اليها يسلم من كل آفة الموت من قال ابن بابويه
في التوحيد معناه المصدق والايمان المقصود في اللغة بذلك على ذلك قوله عز وجل حكاية عن اخوة يوسف
عليه السلام وما انت بمؤمننا ولو كنا صادقين والعبد مؤمن مصدق بتوحيد الله وآياته والله مؤمن لما وعدة وصحفة
ومعنى ثابته انه محقق حقا وحدانيته باياته عند خلقه وعرفهم حقيقته لما ابدى من علاماته وابان من بيناته ونجيبا
تدبيرة ولطائف تقديره ومعنى ثالث انه امنهم من الظلم والجور وقال الصادق عليه السلام سمي البار عز وجل مؤمنا

لأنه يؤمن من عذابه من اطاعه وسمى العبد مؤمنا لأنه يؤمن بالله فيجبر الله امانه وقال عليه السلام المؤمن من آمن
 بجاره بوائقه وقال عليه السلام المؤمن الذي ياتقنه المسلم على ما فهم وما فهم وانفسهم المؤمن قال ابن تيمية
 العدة اصل الايمان في اللغة التصديق فلو مؤمن من المصدق اي يصدق وعده ويصدق ظنوا عباد المؤمنين ولا يجيب
 ما لهم وقد يكون بمعناه انه منهم من الظلم والجور والصادق عليه السلام سمى البار عز وجل مؤمنا لأنه يؤمن من عذابه من
 اطاعه وسمى العبد مؤمنا لأنه يؤمن بالله فيجبر الله امانه المؤمن قال الكفعمي المصدق والايمان في اللغة
 التصديق ويحتمل ذلك وجهين الاول انه يصدق عباد وعده ويفعلهم بما ضمنه لهم الثالث انه يصدق
 ظنوا عباد المؤمنين ولا يجيب ما لهم قاله البادرائي وعمر الصادق عليه السلام سمي مؤمنا لأنه يؤمن من عذابه
 من اطاعه وفي الصحاح الله مؤمن لأنه امر عباد ظلمه المهيمن قال ابن بابويه في التوحيد معناه الشاهد وكقول
 عز وجل ومهيمن عليه اي شاهد عليه ومعوثان اسم مبن من الامين والامين اسم من اسماء الله عز وجل كما
 بينه البيهقي من البيهقي والبيطار وكان الاصل فيه مؤمنا فقلت المهيمن كما قلت هرة ارق واهيات فقلت
 هرة وهيات وامين اسم من اسماء الله تعالى ومن طول الالف اريد اامين فاخرجه فخرج قوله اريد على معنى
 ويقال المهيمن من اسماء الله عز وجل في الكتب المهيمن قال ابن تيمية العدة هو الشهيد ومنه قوله تعالى مصدق
 لما يبين له ومهيمن عليه فالله المهيمن الشاهد على خلقه بما يكون منهم من قول وفعل اذ لا يغيب عنه مثاقفة
 في الارض ولا في السماء وقيل المهيمن الامين وقيل المهيمن على الشيء والحافظ له وقيل انه اسم من اسماء الله عز وجل في الكتب
 المهيمن قال الكفعمي هو الله على خلقه بما علمه اذ اقام واجاههم قاله الشهيد الغزالي ثم نقل الكفعمي عن صاحب العدة
 والجوهري ما نقلنا انما العدة هو الذي لا يغيب عنه شيء وهو الرقيب على الشيء والحافظ له وقيل هو الامين الغزالي قال ابن بابويه في
 معناه انه لا يغيب عنه شيء ولا يمنع عليه شيء اراده فهو لا يشاء اغتر مغلوب وقد يقال في مثل من عز بتراي مغلب سلب قوله عز وجل
 حكاية عن الخصم في عزه والخطاب اي غلبته في مجاوبه الكلام ومعنى تار ائنه الملك ويقال للملك عزيز كما قال اخوة
 يوسف ليوسف عليه السلام يا ايها العزيز المراد به يا ايها الملك الغزير قال ابن تيمية العدة هو المنيع الذي
 لا يغلبه هو ايضا الذي لا يعادله شيء وانه لا مثل له ولا نظير له ويقال من عز بتراي مغلب سلب قوله حكاية عن
 الخصم وعنه في الخطاب اي غلبته في مجاوبه الكلام وقد يقال للملك كما قال اخوة يوسف يا ايها العزيز يا ايها
 العزيز قال الكفعمي هو القاهر المنيع الذي لا يغلب منه قوله تعالى عز في الخطاب اي غلبته في مجاوبه الكلام وقوله
 من عز بتراي اي مغلب سلب الغزير ايضا الذي لا يعادله شيء والذي لا مثل له ولا نظير له كما قال ابن بابويه في التوحيد
 معناه القاهر الذي لا ينال وله العجز والجبروت والتعظم والعظمة ويقال للخلعة التي لا تنال جبارة والجباران مجبر
 انسانا على ما يكرهه قهر يقول جبرته على امره كذا وكذا وقال الصادق عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امرين امرين عن
 بذلك ان الله تبارك وتعالى لم يجبر عبادا على المعاصي ولم يفوض اليهم امر الدين حتى يقولوا بارائهم ومقاسمهم فانه عز وجل
 قد حدث ووظف وشرع وفرض وسن واكمل لهم الدين فلا تفويض مع التحديد والتوظيف والشرع والفرض والسنن و
 اكمل الدين التجار قال ابن تيمية العدة هو الذي لا جبر ومفاد الحق وكسرهم وكفاهم اسباب المعاش والمزق وقيل
 التجار العالي فوق خلقه القامع لكل جبار وقيل التجار القاهر الذي لا ينال يقال للخلعة التي لا تنال جبارة و
 التجاران مجبر انسانا على ما تلزمه قهر على امر من الامور وقال الصادق عليه السلام لا جبر ولا تفويض ولكن امرين
 امرين عن ذلك ان الله لم يجبر عبادا على المعاصي ولم يفوض اليهم امر الدين حتى يقولوا بارائهم ومقاسمهم

فانه عز وجل قد حلت ووصف وقسح وفرض وسبق واكمل له ما لا يتصور مع العبد والتوصيف والتعظيم
قال الكفعمي القها والتكبر والتسلط والذكور مفاخر الخلق وكما هم اسباب المعاش والموت والذى تنقد مشيئة على
سبيل الاجبار في كل احد ولا تنقد فيه مشيئة احد وقيل الجبار العالي فوق خلقه ويقال للخلق اللطال وفات الذين جبار
المتكبر قال ابن بابويه في التوحيد معناه ماخوذ من الكبرياء وهو اسم التكبر والتعظيم **المتكبر** قال ابن فهد في
العتق هو المتعال عن صفات الخلق ويقال المتكبر على عناه خلقه اذ ان عو الفطنة وهو ماخوذ من الكبرياء وهو اسم
التكبر والتعظيم **المتكبر** قال الكفعمي والكبرياء وهو الملك ايمان الملك حقير بالنسبة العظيمة والمتعال عن
صفات الخلق او **المتكبر** على عناه خلقه وهو ماخوذ من الكبرياء وهو اسم التكبر والتعظيم
فالتكبر هو المستحق لصفات التكبر والتعظيم **السيّد** قال ابن بابويه رحمه الله في التوحيد
معناه الملك ويقال لملك القوم وعظيمهم سيّد وقد سادهم بنوهم وقيل لقيس بن عاصم بن سُرّة
قومك قال بذي الندي وكنت الاذن ونصر المولى وقال النبي صلى الله عليه واله على سيّد
العرب فقالت عائشة يا رسول الله صلى الله عليه واله انت سيّد العرب فقال ان
سيّد ولد آدم وعلى سيّد العرب فقالت يا رسول الله وما السيّد قال من افترض طاعته كما افترض طاعته وقد افترض
هذا الحديث مستند في كتابي في الاخبار ففعل هذا الحديث السيّد هو الملك الواجب الطاعة السيّد قال ابن فهد
في العتق معناه الملك ويقال لملك القوم وعظيمهم سيّد وقد سادهم وقيل لقيس بن عاصم بن سُرّة قومك قال بذي الندي
وكنت الاذن ونصر المولى وقال النبي صلى الله عليه واله على سيّد العرب فقال عائشة وما السيّد فقال من افترض طاعته
كما افترض طاعتي ففعل هذا الحديث السيّد هو الملك الواجب الطاعة السيّد قال الكفعمي الملك وسيّد القوم ملكهم
عظيمهم وقال النبي صلى الله عليه واله على سيّد العرب فقالت عائشة اولت سيّد العرب فقال صلى الله عليه واله اناسيّد
ولد آدم وعلى سيّد العرب فقالت وما السيّد فقال هو من افترض طاعته كما افترض طاعته ففعل هذا الحديث السيّد هو
الملك الواجب الطاعة قاله صاحب العتق **قال الشهيد** قواعد منع بعضهم من تسميته الله تعالى السيّد قلت وهذا المنع ليس
اما اوله فلما ذكرناه من الحديث الذي ذكره صاحب العتق وقد اشتهر في اسماء الحسن وعبارته واما ثانيا فلانه جاء في الدعاء كثير
وورد ايضا في بعض الاحاديث **والسيّد** الكريم واما ثالثا فلان هذا الاسم لا يوهم فصا فيجوز اطلاقه على الله تعالى لاجا
السيّوح قال ابن بابويه في التوحيد هو حرف منبني على فعول وليس في كلام العرب فعول الاسيوح قد س و معناه واحد
وسبح الله تعالى عز وجل كل ما ينبغي ان يوصف به ونسبه لانه في موضع فعل على معنى تسبيح الله يريد بحسب تسبيح الله ويجوز ان يكون
نصب على الظرف ومعناه تسبيح الله وسبح الله **السيّوح** قال ابن فهد في لعد هو المنزاع عن كل ما ينبغي ان يوصف به وهو
حرف منبني على فعول وليس في كلام العرب فعول بضم الفاء الاسيوح وقد س و معناه واحد **السيّوح** قال الكفعمي
منزه عن كل سوء وسبح الله نزهه وقوله سبحانه اي اترهك من كل سوء **قال اللطيف** في مغرير قوله سبحانه لا اله الا
وبحمد معناه سبحانه بجميع الآلاك وبحمدك سبحانه وسعت الصلوة تسبيحا لان التسبيح تعظيم الله وتزجيده من كل سوء
وقال نعم وسبح بحمديك بالعش والابكار اي وصل قول تعالى فلو لا انه كان من السجود اي من الصلوة **وقال** الجوهري
من صفات الله تعالى وكل اسم على فعول مفتوح الاول الاسيوح قد وسخ روح وسبحان ربنا بضم الباء **السيّد** **قال ابن بابويه**
في التوحيد معناه الشاغل مكانا صانعا ومبدا للمكان الصانع وتدير الاعمال **قال الكفعمي** في كماله لا يخرج عن كماله **قال ابن فهد** في التوحيد
لا يغيب عنه شيء يقال شاهد وشهيد عالم وعليم كانه الحاضر الشاهد الذي لا يغير عينه شيء ويكفي الشاهد في كل شيء **قال**

والسكون والانتقال غير ذلك والتطهر التزويج لا يحل منه انهم تاس يطهر من اي يتزويج عن اوبار الرية الى التسماء
العدل قال ابن بابويه في التوحيد معناه الحكم بالعدل والحق وسببه توسعاً لانه مصدر والمراد
 به العادل والعدل من الناس المرضي قوله وفعله وحكمه **العدل** قال ابن هبة العدة هو الذي
 لا يميل به الحق فيجب في الحكم والعدل من الناس والمرضى قوله وفعله وحكمه **العدل** قال الكوفي
 ذو العدل وهو مصدر اقيم مقام الاصل ووصف به سبحانه للبيان لكثرته عدله والعدل هو الذي لا يميل
 الحكم والعدل يستوفى في المذكور والمؤنث والجمع والواحد **العفو** قال ابن بابويه في التوحيد العفو اسم مشتق
 من العفوه على زنة فعل والعفو المحر يقال عفا الشيء اذا مضي وذهب دس وعفوته اذا انحوت ومنه قوله عز وجل
 عفا الله عنك اي محو الله عنك اذنك كلهم العفو كالتباعد والعفو هو المحلة للثوب الموبقات ومبداها
 باضعافها من الحثا والعفو فعل من العفو وهو الصنع عن الذنب وترك مجازاة الميسر وقيل هو ما خوذ من عفت الريح
 الا ان زاد مرسة ومحت العفو قال الكوفي هو المحلة للثوب وهو فعل من العفو وهو الصنع عن الذنب في ترك مجازاة
 الحثا الميسر وقيل هو ما خوذ من عفت الريح الا ان زاد مرسته ونحوه **العفو** قال ابن بابويه في التوحيد اسم مشتق
 من المغفرة وهو الغافر الغفا واصلا في اللغة التغطية والستر تقول غفرت الشيء اذا غطيته ويقال لهذا الغفر من
 هذا اي استر وغفر المصطفى والخزما علا فوق الثوب منها كالزبد يسمى غفرا لانه ستر الثوب ويقال لجملة الرأس من غفرها
 ستر الرأس والعفو السائر بعد برحمته العفو قال ابن هبة العدة هو الذي يكثر المغفرة ويكون معناه منصرفا الى
 مغفرة الذنوب في الاخرة والتجاوز عن العقوبة واستفاقة من الغفر والستر والتغطية ومنه سمي المغفر لستر الرأس والغطا
 في العفو اعظم من المبالغة في العفو ولا يستر الشيء قد يحصل مع بقاء اصله بخلاف المحو فانه ازالة لراسا وقطع لاشرة
 جملة العفو **قال الكوفي** الذي تكثر منه المغفرة اسم يغفر الذنوب ويتجاوز عن العقوبة واستفاقة من الغفر والستر
 والتغطية وسمى المغفر به لستر الرأس في العفو مبالغة اعظم من العفو لان ستر الشيء قد يحصل مع بقاء اصله بخلاف
 المحو فانه ازالة لجملة وراسا ويقال ما فيه غفيرة اي لا يغفر من ذنبا لحد الغنى **قال ابن بابويه** التوحيد معناه ان
 الغنى بنفسه عن غيره وتمر الاستعانة بالالات والادوات وغيرها والاشياء كلها سوى الله عز وجل تشابهته في الغنى
 والحاجة لا يقوم بعضها الا ببعض لا يستغنى بعضها عن بعض **الغنى** قال ابن هبة الغنى هو التسعة عن الخلق بذاته فلا يغفر له
 الحاجات فكما له وقد ربه عن الات والادوات وكل ما سواه محتاج ولونه وجوده في الغنى المطلق **الغنى** **قال الكوفي**
 هو الذي استغنى عن الخلق وهم اليه محتاجون فلا تعلق له بغيره لانه لا في شيء من صفاته بل يكون منزها عن العلة عن الغير
 فترى تعلق ذاته او صفاتها امر خارج عن ذاته يتوقف وجوده او كماله عليه فهو محتاج لذلك الامر لا يتصور ذلك في الله تعالى
 جل جلاله **الثالث** قال ابن بابويه في التوحيد معناه المغني سببه توسعاً لانه مصدر الغنى قال ابن هبة العدة معناه
 المغني سمي بالمصدر توسعاً لكثرته اغانة الملهوفين واجابة دعوة المضطرين **الغنى** **قال الكوفي** معناه المغني سمي باسم
 المصدر توسعاً ومبالغة لكثرته اغانة الملهوفين واجابة دعوة المضطرين **الفاطر** **قال ابن بابويه** التوحيد معناه الخلق
 فطر الخلق اي خلقهم وابتداء صنعة الاشياء وابتدعها فهو فاطرها اي خالقها ومبدعها **الفاطر** **قال ابن هبة** في
 العلق الذي فطر الخلق اي خلقهم وابتداء صنعة الاشياء وابتدعها فهو فاطرها اي خالقها ومبدعها **الفاطر** **قال الكوفي**
 الكهفي المبتدع لانه فطر الخلق ابتداء صنعة الاشياء وابتدعها فهو فاطرها اي خالقها ومبدعها **الفاطر** **قال الكوفي**
 السموات فيفطر على ان يتشققن كانه سبباً في انشقاق العدم باخر اجزائه فيقول رب فاطر السموات اي مبتدئ خلقها فاطر

ابن عباس ما كنت ادرى فاطر السموات حتى احكم الى امر ابيان في بيث فقال احدهما انا فطرنا اي ابتدانا وقوله
 الا الذي فطرني فخلقني والانفطار والانفداع والانشقاق فظاهر القمر قال ^{بالربوبية} الربوبية التوحيد معناه انه لا شريك له
 ولا امر ولا خلق ومعنى ثان انه موجود وحده لا موجود معه الفرد قال ^{بالربوبية} الربوبية التوحيد معناه انه لا شريك له
 بالامر موجود خلقه نعيم فانه موجود لا موجود معه الفرد الوتر قال لكنهم هم معني وهو المنفرد بالربوبية بالامر دون
 خلقه والوتر بالكسر الفرح وبالفهم الذحل والحجازيون عكسوا وعلمهم كسر اوا والوتر وذل اللق حل وفي الحديث ان الله
 تعالى ترعيب الوتر فاوتر واوقوله والشفع والوتر فيه اقوال **الاول** قال الحسن الرضج والفرد من العدم وهو تذكير
 بالحساب لعظم نعمه وما يضبط به من القادر **الثاني** قال ابن زيد والجبان هو كلما خلق الله لان جميع الاشياء اما رزق
 واما فرد **الثالث** قال الحنفية من علم بالفساد الشفع هو الخلق لكونه كله ازواج كما قال سبحانه وتعالى خلقناكم
 ازواجا كالسكر والايما والشفاعة والسعادة والهدى والضلالة والليل والنهار والسماء والارض والبر والبحر
 والشمس والقمر والنجى والافترق الوتر هو الله وحده وفي الحديث الخدرى عن النبي صلى الله عليه وآله هكذا قال
 ان الشفع صفان الخلق لتبدلها باضدادها كالقدرة بالعجز ونحو ذلك والوتر صفات الله تعالى سبحانه لتفردة بصفاته
 دون خلقه فهو عزيز بلا ذل وغنى بلا فقر وعليم بلا جهل وقوة بلا ضعف وحيوة بلا موت ونحو ذلك **الخامس** ان
 الشفع والوتر الصلوة فمنها شفع ومنها وتر وهو في حديث ابراهيم بن محمد عن النبي صلى الله عليه وآله **السادس**
 ان الشفع الخ لانه عاشر ايام الليالي العشرة المذكورة من قبل في قوله ليالي العشر والوتر يوم عرفة لانه تاسع
 ايامها وقد روي مثل هذا الحديث ايضا في حديث جابر عن النبي صلى الله عليه وآله قال لان يوم الضحى شفع بيوم
 نفي وانقر عرفة بالوقوف **السابع** الشفع الليالي العشرة المذكورة وهي عشرة الحج وقيل العشر الاخير من شهر
 رمضان وقيل هي العشرة التي اتم الله بها ليالي مواعيد التسليم والوتر وترها والشافع ان الشفع يوم التروية
 والوتر يوم عرفة وروى ذلك عن الباقر عليه السلام **التاسع** ان الوتر آدم شفع بجوا **العاشر** ان الشفع
 والوتر قوله نعم فمن يغفل يوم مير قلا اتم عليه فالوتر من تاخر الى اليوم **الثالث** الحادي عشر ان الشفع
 على وفاطمة عليهما السلام والوتر محمد صلى الله عليه وآله **الثاني** عشر ان الشفع الصفا والمروة والوتر البطحاء
الثالث عشر ان الشفع آدم وحواء والوتر هو الله سبحانه وتعالى **الرابع** عشر ان الشفع الركعتان من صلاة
 المغرب والوتر الركعة الثالثة **الخامس** عشر ان الشفع درجات الجنان لانها كلها شفع والوتر دركات النار لانها
 كلها سبع وهي تركانه سبحانه اقيم بالجنة والنار **السادس** عشر ان الشفع هو الله نعم والوتر ايضا لقوله تعالى
 ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم الآية **السابع** عشر ان الشفع مسجد امكة
 والمدينة والوتر مسجد بيت المقدس **الثامن** عشر ان الشفع القران في الحج والتمتع فيه والوتر الافراد
التاسع عشر ان الشفع الفرائض والوتر السنن **العشرون** ان الشفع الافعال والوتر النية وهو الاخلاص **الحادي**
والعشرون ان الشفع العبادة التي تترك كالصلوة والصوم والزكاة والوتر العبادة التي لا تترك كالجهنم **الثاني**
والعشرون ان الشفع الحبيب والمرح اذا كانا معا والوتر الروح بلا حيد فكانه سقا اقيم بهما في حالتي الاجتماع
والا فتراق **الثالث** والعشرون ان الشفع الليالي والايام والوتر الذي لا يلبس بغيره وهو يوم القيامة ففردة ثلاثة
 وعشرون قوله ذكر ارام الطبرسي رحمه الله في تفسيره الكبير منها **الاول** قوله **والا فتراق** الباقية اخذها من **الشفع**

وغير الفتاح قال ابن باويه التوحيد معناه انه الحاكم ومنه قوله عز وجل وان خير القانتين وقوله عز وجل هو
 الفتاح العليم الفتاح قال ابن خلدون الحكم من عبادة يقال فتح الحاكم بين الخصمين اذا قضى بينهما ومنه قوله تعالى
 ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانا نرجو الله الفتاح ايضاً الذي يفتح الارض والسموات لعباده الفتاح
 قال الكوفي الحاكم من عبادة وفتح الحاكم بين الخصمين اذا قضى بينهما ومنه ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اي حكم وهو ايضاً الذي يفتح
 البرق والسموات لئلا يغيب عن كل مخلوق من خلق الله تعالى في الدنيا والآخرة من خلق الله تعالى في الدنيا والآخرة من خلق الله تعالى في الدنيا والآخرة
 من خلق الله تعالى في الدنيا والآخرة من خلق الله تعالى في الدنيا والآخرة من خلق الله تعالى في الدنيا والآخرة من خلق الله تعالى في الدنيا والآخرة
 الحب التو فانطلقا عن التبا واولا الارض فانطلقت عن كل ما اخرج منها وهو قوله عز وجل والارض ذات الصدع صدعها فانصدت وخلق
 فانطلق عن الصبح وخلق السموات فانطلقت عن القطر وخلق البحر لئلا يفسد فانطلق عن كل ما اخرج منها وهو قوله عز وجل والارض ذات الصدع صدعها فانصدت وخلق
 لان خلق الارض وانشئت عن الحيوان وخلق السموات وانطلقت عن النبات وخلق الارض فانطلقت عن كل ما اخرج منها وهو قوله عز وجل والارض ذات الصدع صدعها فانصدت وخلق
 تعالى والارض ذات الصدع وخلق الظلام عن الصباح والسموات عن القطر وخلق البحر لئلا يفسد فانطلق عن كل ما اخرج منها وهو قوله عز وجل والارض ذات الصدع صدعها فانصدت وخلق
 كل خلق كالطود العظيم الفائق لالكهف الذي خلق الارض فانطلقت عن الحيوان وخلق السموات وانطلقت عن النبات وخلق الارض فانطلقت عن كل ما اخرج منها وهو قوله عز وجل والارض ذات الصدع صدعها فانصدت وخلق
 عن النبات وخلق الارض فانطلقت عن كل ما اخرج منها وهو قوله عز وجل والارض ذات الصدع صدعها فانصدت وخلق السموات وانطلقت عن النبات وخلق الارض فانطلقت عن كل ما اخرج منها وهو قوله عز وجل والارض ذات الصدع صدعها فانصدت وخلق
 عن القطر وخلق البحر لئلا يفسد فانطلق عن كل ما اخرج منها وهو قوله عز وجل والارض ذات الصدع صدعها فانصدت وخلق السموات وانطلقت عن النبات وخلق الارض فانطلقت عن كل ما اخرج منها وهو قوله عز وجل والارض ذات الصدع صدعها فانصدت وخلق
 النواة اليابسة فيخرج منها النخل والشجر عن المحسنة وخلق السموات وانطلقت عن النبات وخلق الارض فانطلقت عن كل ما اخرج منها وهو قوله عز وجل والارض ذات الصدع صدعها فانصدت وخلق
 ومبينهما عن ابن عباس والصحاح وقيل المراد به ما في الحجة والنواة من الشق وهو من عجيب قدرة الله في استنساخ
 القديم قال ابن باويه التوحيد معناه المتقدم للاشياء كلها وكل متقدم لشيء يسمى قدما اذا هو لغ
 في الوصف ولكونه سبحانه قد يولد نفسه بلا اول ولا نهاية وسائر الاشياء لها اول ونهاية ولم يكن لها
 هذا الاسم بداهة قد يولد من جهة ومحدثة من وجه وقد قيل ان القديم معناه انه موجود لم يزل واذا قيل
 لغيره عز وجل انه قد يولد كان على الجاهل غير محدث ليس بقديم القديم قال ابن خلدون الفتاح هو المتقدم للاشياء
 بكل تقدم ليس لوجوده اول ولا يسبقه عدم القديم قال الكوفي هو المتقدم على الاشياء
 التي ليس لوجوده اول والذي لا يسبقه عدم وقال النعماني في شرح السداد القديم على ضربين حقيقة ومجاز
 فالقديم الحقيقة هو الموجود الذي لا يسبقه العدم وليس له نهاية في الماضي وهو الله تعالى والقديم المجاز هو الموجود
 الذي تظاير في حد ذاته كما تقول هذا بناء قد يولد الملك قال ابن باويه التوحيد وهو مالك الملك قد يولد
 كل شيء والملك مالك الله عز وجل زيد نفسه التاء كما زيدت في رهبوت ورحوت تقول العرب رهبوت
 خير من رحوت اي كان توهج خير من ان ترحم الملك قال ابن خلدون في العلق التام الملك الجامع لاصناف
 المملوك والمملوك مالك الله عز وجل زيدت فيه التاء كما زيدت في رهبوت ورحوت تقول العرب رهبوت خير من رحوت
 اي لئن توهج خير من ان ترحم الملك قال الكوفي هو التام الملك الجامع لاصناف المملوكات والملك هو الذي
 في المأمورين والذي يستغنى في ذاته وصفاته عن كل موجود ويحتاج اليه كل موجود في ذاته وصفاته والملك هو
 ملك الله زيدت فيه التاء كما زيدت في رهبوت ورحوت والرحمة القدوس قال ابن باويه التوحيد
 معناه الظاهر والتقدير التطهير وقوله عز وجل حكاية على الملائكة ونحن نسير بحرك ونقد سرك اي ننسبك الى الظاهر
 من الاناس لئلا نكون في الدنيا والاوصاف الاوجاع واشباه ذلك وقد قيل القدوس من اسماء الله عز وجل

والكتب ونسبك وفقد من لك سمعة واحد وعظيمة القدس موضع الطهارة القدوس قال ابن فهد فقد
 فقول من القدس وهو الطهارة والقدوس الطاهر من العيوب المنزه عن الأذى والأوهام والقدوس الطاهر والمنزه
 وقوله عز وجل حكاية عن البلاغة ونحن نسبح بحمدك وفقد من لك سمعة واحد وعظيمة القدس موضع الطهارة من الأذى
 في الكتب المشابهة القدس قال الكفعمي الطاهر من العيوب المنزه عن الأذى والأوهام والقدوس الطاهر والمنزه
 عن الأذى وفقد من لك سمعة واحد وعظيمة القدس موضع الطهارة من الأذى والأوهام والقدوس الطاهر والمنزه
 قيل للجنة خطرة القدس من الأذى والأوهام والقدوس الطاهر والمنزه عن الأذى والأوهام والقدوس الطاهر والمنزه
 معناه معقول وهو القوي بلا معاناة ولا استعانة القوي قال ابن فهد في العدة قد يكون معنى القادر من قول علي الشئ فقد
 قد عليه ويكون معناه التام القوي الذي لا يشق عليه العجز والقوى بلا معاناة ولا استعانة القوي قال الكفعمي القادر
 قو على الشئ وإذا قد عليه والذي لا يشق عليه العجز والقوى بلا معاناة ولا استعانة القوي قال الكفعمي القادر
 القريب قال ابن بابويه في التوحيد معناه الجيب ويؤيد ذلك قوله عز وجل فاني قريب أجيب دعوة الداع إذا
 دعان ومعنى ثاب الله عالم يوساوس القلوب لا حجاب بينه وبينها ولا مسافة ويؤيد هذا المعنى قوله عز وجل والذين
 الإنسان وتعلم ما توسوس به نفسه ونحو قريب إليه من جبل الوريد فهو قريب بغير ممانسة بآية من خلقه بغير
 طريق ولا مسافة بل هو على المقارفة في الخالقة والمخالفة لهم في المشاهدة وكذلك التقرب إليهم من جهة الطريق
 والمسائفة إنما هي في جهة الطاعة وحسن العبادات فالتقرب إلى الله تعالى قريب دون من غير تقرب لا تقرب إلى الله تعالى
 يدنو ولا باختيار الهواء بعلم وكيف وقد كان قبل أسفل والعلو قبل أن يوصف بالعلو والدنو القريب قال ابن فهد
 في الحق الجيب لقوله أجيب دعوة الداع إذا دعان فقد يكون معنى العالم يوساوس القلوب لا حجاب بينه وبينها ولا مسافة
 لقوله ونحن أقرب إليه من جبل الوريد فهو قريب بغير ممانسة بآية من خلقه بغير طريق ولا مسافة بل هو على المقارفة في
 المخالطة والمخالفة لهم في المشاهدة وكذلك التقرب إليه ليس من جهة
 الطرق والمسائفة بل إنما هو من جهة الطاعة وحسن العبادات فالتقرب إلى الله تعالى قريب دون من غير تقرب لا تقرب إلى الله تعالى
 دنوه من غير تقرب لأنه ليس باقضاء المسائفة يدنو ولا باختيار الهواء بعلم وكيف وقد كان قبل أسفل والعلو قبل أن يوصف بالعلو والدنو القريب قال ابن فهد
 يوصف بالدنو والعلو القريب قال الكفعمي هو الجيب ومنه لجيب دعوة الداع إذا دعان أي قريب من دعائه
 وقد يكون معنى العالم يوساوس القلوب لا حجاب بينه وبينه ومنه ونحن أقرب إليه من جبل الوريد القريب
 قال ابن بابويه في التوحيد والقيام هما في فعل مرفعت بالشئ إذا أوتيته بنفسك وتوليت حفظه وأصله
 وتقديره قولهم ما فيها من ديور ولا حيار القيو قال ابن فهد العدة هو القائم الدائم بلا زوال ويقال هو القيم على كل شئ
 بالرعاية ومثله القيام وهما من فعول وفيعال مرفعت بالشئ إذا أوتيته بنفسك وتوليت حفظه وأصله قيامه
 وقالوا ما فيها من ديور ولا حيار القيو قال الكفعمي هو القائم الدائم بلا زوال وبه قيام كل موجود في الجادة والقيام
 وحفظه ومنه أفسر قائم على كل نفس عاكب أي يقوم بأمرهم وإعمالهم وقيل هو القيم على كل شئ بالقيام
 له ومثله القيام وهما من فعول وفيعال مرفعت بالشئ إذا أوتيته بنفسك وأصله قيامه ودبرته وقالوا ما فيها ديور ولا
 ديور وقيل هو العالم بالأمور مرفوع هو يقوم بهذا الأمر أي يعلم ما فيه وقال ابن جبر القاصد هو الدائم الوجود في
 القاصح إن عمر أقر الحقي القيام قال وهو لغة القاصح قال ابن بابويه في التوحيد القاصح هو اسم مشتق من

القبض والقبض معان منها الملك يقال فلان في قبضه وهذا الصيغة في قبضه ومنه قوله عز وجل والارض جميعا
 قبضته يوم القيامة وهذا كقول الله عز وجل وله الملك يوم ينفخ في الصور وقوله ولا امر يؤخذ الله ومنه قوله
 عز وجل مالك يوم الدين ومنها اقناء الشئ ومن ذلك قوله للميت قبض الله اليه ومنه قوله عز وجل ثم جعلنا الشمس
 عاكلة لئلا تمت قبضنا النيا قبضا يسيرا فالشمس لا تقبض بالبراجم والله قاضها ومطلعا ومن هذا قوله عز وجل
 والله يقبض ويبسط فيوأسط على عباده فضله وقابض ملشأ من علته وايديد القبض قبض البراجم ايضا وهو
 الله تعالى ذكره منقبض ولو كان القبض والبسط المذكور الله عز وجل من قبل البراجم للجان ان يكون في وقت واحد
 قابضا وباسطا لاستحال ذلك والله تعالى ذكره في كل ساعة يقبض النفس ويبسط الرزق ويفعل ما يريد القاض
 قال ابن تيمية العدة معناه الذي يقبض الاثر عن الفهم بحكمة ولطف ابتلاهم بالصبر ذحو النفس لاجر وقيل
 القاض الذي يقبض الارواح بالموت وقيل اشتقاقه من القبض وهو الملك كما قاله فلان في قبضه اي ملكه ومنه قوله
 والارض جميعا قبضته يوم القيامة وهذا كقول الله عز وجل وله الملك يوم ينفخ في الصور ولا امر يؤخذ الله القاض
 قال الكهف هو الذي يوسع الرزق ويفتد به بحسب الحكمة ويحسن القرآن بين هذا ولا يسمي ونظائرهما كما في الخافض والرافع
 والمعدن والمنزل والصارف والمبكر والمعيد والحير والميت والمقدم والمؤخر والاول والاخر والباطن والظاهر
 لانه ابتداء عن المقدس ومن على حكمته قال الله تعالى والله يقبض ويبسط فاذا ذكرت القاض مفردا عن الباسط كنت
 كالك قد قصرت بصفة على المنع والحجران واذا وصلت لحد سما بالاخر فقد جمعت بين الصفتين فاوه ولي وقيل
 بحسب ادب يد يد الله تعالى لا يفرح كل اسم عن مقابل لما فيه من الاعراب عن وجه الحكمة الخافض والرافع هو الذي
 يخفض الكفار بالاشتقاء ويرفع المؤمنين بالاسعاد وقوله تعالى خافضة رافعة يريد بذلك القيمة ان تخفض اقواما
 الى النار وترفع اقواما الى الجنة الباسط قال ابن بابويه في التوحيد معناه النعم المفضل قد بسط على عباده فضله واخيرا
 عليهم نعمه الباسط قال ابن تيمية العدة هو الذي يبسط الرزق لا غنياء لا يبقية فانه رحمة وجوه وكرمه فضله قال في الحجا
 قال ابن بابويه في التوحيد القاضى اسم مشتق من القضاء وهو الله عز وجل على ثلثة اوجه فوجه منها هو الحكم والالزام
 يقال قضى القاضى على فلان اي حكم عليه بكذا او الرمه اياه ومنه قوله عز وجل وقضى ربك الا تعبدوا الاياه ووجه
 منها هو الجز منه قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب اي اخبرناهم بذلك على لسان النبي صلى الله عليه واله
 ووجه منها هو الاتمام ومنه قوله عز وجل فقضيت سبع سموات في يومين ومنه قوله التاسر قضى فلان حاجته يريدانه ان حاجته
 على ملأته الله تعالى قال ابن تيمية العدة هو الحكم على عباده بالاقتداء في اوامره ونواهيه وذواجره ومراحيه واشتقاقه
 من القضاء وهو من الله على ثلثة اوجه الاول الحكم والالزام كقوله عز وجل وقضى ربك الا تعبدوا الاياه ويقال قضى
 القاضى عليه بكذا اي حكم عليه به والرمة اياه الثاني الخبر والاعلام كقوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل الكتاب الخبر بهم الله
 على لسان نبيهم الثالث الاتمام كقوله تعالى فقضيت سبع سموات في يومين ويقول قضى فلان حاجته على ما ساله
 يريد ان تتم حاجته على ما سأل الله تعالى قال الكهف هو الحكم على عباده ومنه قضى ربك الا تعبدوا الاياه اي حكم وامر
 وصلى وقوله والله يقبض بالحق اي يحكم والقضاء يقال على معان الاول قضاء الوصية والامر وقضى ربك الا تعبدوا
 الاياه اي امر وصلى ومنهم من يقضى الحكم كصالح العدة وصالح الغريبيين ومنهم من يقضى العهد اي عهد ان لا
 تعبد الاياه ومثله وقضينا الى موسى امري عهدنا ان لا تقضوا اعلام وقضينا الى بنى اسرائيل اي علمناهم التثا
 الفراغ فاذا قضيت الصلوة اي فرغتم من اداها وقوله تعالى فليأخذوا الايمان وقضى اي فرغ من تلاوته وقوله

فاذا قضيت مناسكتكم اي فرغتم منها وسمى القاضي قاضيا لانما ذلكم فقد فرغ ما بين الخصمين الرابع الفعل
 فاقض ما انت قاضى افعل ما انت فاعل وامض ما انت حمض من ام الدنيا الخامس الموت ليقض علينا ربك
 ومثله لا يقض عليهم فيموتوا السادس وجوب العذاب انذرهم يوم الحشر اذ يقض الامرى وجب العذاب ومثله في يوم
 قضى الامر الذي فيه يستفتيان السابع الكتب وكان امر مقضيا اي مكتوبا الثامن الاتمام فلما قضى موسى الاجل
 اي اتم وايماء الاجلين قضيت اي اتممت التاسع الحكم يقض بينهم بالحق اي حكم والله يقض بالحق اي يحكم العا
 الحجل فقضهم من سبع سموات اي جعلهم قاله الطبرسي وسماه الصدوق رحمه الله قضاء الخلق وقال في معنى
 قضيت من اي خلقهم من وسماه الهوى قضاء الفراغ وقال في معنى فقضيت من اي فرغ من خلقهم الحادي عشر العلم الا
 في نفس يعقوب قضيت اي عليها الثاني عشر القول والله يقض بالحق اي يقول الحق قاله الصدوق وذكر في الايضاح
 في باب الحكم في بابها الثالث عشر التقدير فلما قضينا عليه الموت ما دام على قد رانا الرابع عشر قضاء الفضل في الحكم
 ولو لا اجل سمي ليقض بينهم يقال قضى الحاكم اي فضل الحكم وكلما حكم عمله فقد قضى وقضيت هذه الدار حكمت
 عليها قال خريب ٥ وعليها مسرحتان قضاهما بن داود اوضح السوانح تبع المجيد قال ابن بابويه التوحيد ومعناه
 الكريم العزيز ومنه قوله عز وجل بل هو قران مجيد اي كريم عزيز والمجد في اللغة نيل الشرف ومجد الرجل والمجد لغتان كرم
 فعاله ومعناه ثاب انه مجيد مجده خلقه اي عظموه المجيد قال ابن فضال في العدة هو الواسع الكرم يقال رجل ماحد
 اذا كان سخيا واسع العطاء وقيل معناه الكريم العزيز ومنه قوله عز وجل قران مجيد اي كريم عزيز والمجد في اللغة نيل الشرف
 وقد يكون مجدا اي مجده خلقه وعظموه المجيد قال الكفعمي معنى المجد والكرم قال الجوهري والمجد الواسع
 الكرم ورجل ماحد اذا كان سخيا واسع العطاء وقيل الكريم العزيز ومنه بل هو قران مجيد اي كريم عزيز وقيل معنى مجيد
 اي مجدا اي مجده خلقه وعظموه قاله ابن فهد رحمه الله وقال الهروي في قوله والقران المجيد اي الشريف والمجد كرامة
 الشرف الواسع ورجل ماحد مفضل كثير الخير ومجدت الابل اذا وقعت في رعي كثير الخير واسع قال الشيخ المجيد
 هو الشريف ذاته الجميل فعاله قال والمجد مبالغته في المجيد قلت والصواب العكس المجيد قال ابن بابويه في التوحيد
 معناه الناصر بنصر المؤمنين ويتولى نصرهم على عدوهم ويتولى ثوابهم وكرامتهم وولي الطفل هو الذي يتولى صلاحه شفا
 والله ولي المؤمنين وهو مولاهم وناصرهم والمولى في وجب اخر هو الاول ومنه قول النبي صلى الله عليه واله من كنت مولاه
 فعلى مولاه وذلك على ان كل ام قد تقدمه وهو ان قال الست اولي بكم منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله صلى
 عليه واله قال من كنت مولاه اي من كنت اولي به منه بنفسه فعلى مولاه اي اولي به منه بنفسه المولى قال ابن فهد
 في العدة معناه الناصر للمؤمنين المتولي ثوابهم وكرامتهم قال الله تعالى الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور
 وقد يكون معنى الاول ومنه قوله الست اولي بكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله م قال من كنت مولاه فعلى مولاه
 اي من كنت اولي به بنفسه فعلى اولي به بنفسه وهو المتولي الامر والقائم به وولي الطفل الذي يتولى اصلاحه
 ويقوم باورده والله تعالى ولي المؤمنين لا المتولي لا صلاح شيونهم باليقين والقائم بمجانقتهم في امور الدنيا والدين
 المتولي قال الكفعمي من قيل فيه ما من من انه خير من المتقدمين في الولي او يكون بمعنى الاول ومنه قول النبي صلى الله
 عليه واله الست اولي بكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلى مولاه اي من كنت اولي به بنفسه
 فعلى اولي به بنفسه ومنه قوله تعالى ما وليكم النار هي مولاكم اي هي اولي بكم المولى قال ابن بابويه التوحيد معناه
 المعطي النعم ومنه قوله عز وجل فامان او امسك بغير حساب وقوله عز وجل ولا تمنن تستكثر المولى قال ابن

فمن العدة معناه المعطى المنعم ومنه قوله تعز فامن او امسك بغير حساب لكنا قال المعطى المنعم ومنه فامن او
امسك بغير حساب اعطى والمنعم على من تريد وامنع على من تريد من الناس ولا تحاسب يوم القيامة على ما يعطى وتمنع
قبل المنان الذي يتك بالنوال قبل السؤال والحمان الذي يقبل على من اعرض عنه والحمان ايضا ذو الرحمة وقد مر ذكر
ذلك في باب تفسير اسم الجواد المحيط قال ابن بابويه التوحيد معناه انه محيط بالاشياء عالم بها وكل ما وكل من اخذ
شيئا كله او بلغ علمه اقفا فقد احاط به وهذا على التوسع لان الاحاطة في الحقيقة احاطة الجسم الكبير بالجسم الصغير
من جوانبه كاحاطة البيت بما فيه واحاطة السوي بالمدن ولهذا المعنى سمى احاطا واما معنى ثان يحتمل ان يكون
على الظرف معناه مستوليا مقتدا كقوله عز وجل فظنوا انهم محيطون فتباه احاطة لهم لان القوم اذا احاطوا بعدوهم
لم يقدر العدو على التخلص منهم المحيط قال ابن فهد في العدة هو المستولى المتمكن من الاشياء الواسع لها علما وقدرته فهو محيط اي
مستول على جميع الاشياء علما ولا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب
مبين قل لو كان الجرم عدد الكلبار بل لقد البحر قبل ان تنقل كلمات ربك ولو جئنا مثله مدد اولوان ما في الارض من شجرة
او اقليم والبحر ممتدة من بعدة سبعة اجرام هدت كلمات الله وقدره فلا يخرج عن قدرته مقدور وان جلي فيسوق هذه
والفحلة والطفل الضعيف فاستوى العظم والعرش العظيم والجسم واللطف الجليل والحفيظ هو على كل شيء قدير ما
خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة انما امرى اذا راى شيئا ان يقول لئن لم يكن فيكون المحيط قال الكهف هو الشامل علمه واحاط
علمه فلان بكذا اي لم يغرب عنه وقوله والله من وراءهم محيط اي انهم في قبضته وسلطانه لا يفوتونه كالحاصر المحيط
جوانبه كاجتماعه بالفرار والمهرب وهذا من بلاغة القرآن المبين قال ابن بابويه التوحيد معناه الظاهر البين حكمته المظهر
لها بما ايان من بياتيه واثار قدرته ويقال بان الشئ واثان واستبان بمعنى واحد المبين قال ابن فهد في العدة الظاهر
المبين بان اثار قدرته وآياته المظهر حكمتها بما ايان من تدبيره ووضح من بياتيه المبين قال الكهف المظهر حكمتها
بما ايات من تدبيره ووضح من بياتيه وبان الشئ واثان التوضيح واستبان الشئ وتبين ظهره البيان ما بين الشئ المقيت
قال ابن بابويه في التوحيد معناه الحافظ الرقيب ويقال هو القدير المقيت قال ابن فهد العدة هو المقدر وانشد
الزبير بن عبد المطلب شعرا وذي صغر كففت النفس عنه وكنت على سائمه مقيتا وهي لغة قريش وقيل الحفيظ
الذي يعطى الشئ على قدر الحاجة من الحفظ وقيل المقيت الذي يعطى القوت وقيل معناه الحافظ الرقيب المقيت
قال الكهف المقدر واثان على الشئ اتمد عليه قال وذي صغر كففت النفس عنه وكنت على سائمه مقيتا اي
قادر والمقدر والمقيت معطى القوت والمقيت الحافظ للشئ والشاهد عليه وهذه المعاني كلها صادقة عليه تعالى
المصطفى قال ابن بابويه التوحيد هو اسم مشتق من التصوير بصور الصلوة ولا رحام كيف يشاء فهو مصور كل صورة وخالق
كل صورة في رحم ومدراك بصر ومتمثل في نفس وليس الله تبارك وتعالى بالصورة والجواب يوصف لا بالحد والاباض
يعرف ولا في سعة الهواء بالادغام بطلب لكن بالايات يعرف بالعلامات والذلات يحق ولها يوقن وبالقدرة والاعظم
والجلال والكبرياء يوصف لانه لا يوصف خلقه شبيهه ولا في رتيبه عدل المصطفى قال ابن فهد في العدة هو الذي انشا
على صور مختلفة ليتعاقبها كالسبحا وصوكم فاحصوكم المصطفى قال الكهف الذي انشا خلقه على صور مختلفة ليتعاقبها وقال
الغفران في تفسير اسم الله المحسن وقد نطق بالخالق والبار والمصور انما مرادها ان الكل يرجع الى الخلق والاختراع وليس كذلك بل كما يخرج
من المبدأ الواحد مقترا الى وجوه تقديره اوله والآخر على وفاء التقدير الثاني والالتصاف بجلال الشان الله تعالى من حيث انتم قد وباد
من حيث انه مخرج موحد ومصور من حيث انه مرتب صور الخلق مرات احسن ترتيب وهذا كالتباعد مثلا فان

فانه يحتاج الى مقدار يقدر ما لا يد منه من الخشب اللين ومساحة الارض وعدل الابنية وطولها وعرضها وهذا يتوكل
 المهندسين في رسمه وبصوره ثم يحتاج الى بناء يتقوا العمل التي عندها تحدث اصول الابنية ثم يحتاج الى ترتيب نقش
 ظاهرة وتزين صورته فتتوكله غير البناء هذه هي العادة في التقدير في البناء والتصوير وليس كذلك بافعاله تعالى بل هو
 المقدر والموجد والصانع فهو الخالق البارئ والمصور **الكرام** قال ابو بوبير التوحيد معناه العزيز قال
 فلا من اكرم من فلان اي عزه منه ومنه قوله عز وجل انه لقران كريم وكذلك قوله عز وجل ذواتك لت العزير
 الكريم ومعنى ثاب انه الجواد المفضل يقال رجل كريم اي جواد وقوم كرام اي اهل الجود وكريم وكرم مثل اديم وادم الكريم
 قال ابن هشد في المعنى الجواد المفضل يقال رجل كريم اي جواد وقيل العزير كما يقال فلان اكرم على فلان اعز منه ومنه
 قوله تعالى انه لقران كريم اي عزيز **الكريم** الكرم في الخير فخره كرمه اذا طلب علمه او كثر وقوله تعالى انه لقران كريم اي كريم الخ
 علانه من عند الله ثم العزيز المكين ومنه قوله تعالى انما هو الكريم والعزيز المكين ومنه قوله تعالى انما هو الكريم
 الجواد المفضل وقيل الكرم العزير والعزيز الكريم المعنوي والصالح المصدق **الكريم** قال ابو بوبير التوحيد معناه العزيز
 اسم التكبر والتعظيم الكبر قال ابن هشد العزير المكين المكين هو الكرم في الخير فخره كرمه اذا طلب علمه او كثر وقوله تعالى انه لقران كريم اي كريم الخ
 والكبرياء اي المكين لانه اكرم ما يطلب من امور الله تعالى وقيل هو الذي كبر عن شبيه المخلوقين وصغر دون جلالة كل
 كبير يقال هو السيد ويقال لكبير القوم وسيدهم **الكافي** قال ابن بوبير التوحيد اسم مشتق من الكفاية وكل من
 توكل عليه كفاه ولا يلجئه الى غيره الكافي قال ابن هشد في العدة لمن توكل عليه فيكفيه ما يحتاج اليه ولا يلجئه
 الى غيره قال نعم ومن يتوكل على الله فهو حسبه اي كافي الكافي قال الكهني هو الذي يكفيه عبادته جميع مهامهم ويدفع
 عنهم موزياتهم فهو الكافي لمن توكل عليه فيكفيه كل ما يحتاج اليه والكفاية القوة والجمع الكفاء كاشف الضر
 قال ابن بوبير في التوحيد معناه المفرج يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء والكشف في اللغة رفعك شئ عما اود
 ويغطيه كاشف الضر قال ابن هشد في العدة معناه المفرج يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء كاشف الضر قال
 الكهني معناه المفرج يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء والضرب في الضاد خلاف النفع وبالضم الضر والضر
 الحال وضرة وضار بمعنى ولا سم الضر وفي الحديث لا ضرر ولا ضرار في الاسلام لكل واحد من اللفظين معنى غير
 الاخر فعني قوله لا ضرر اي لا يضرك لاجل اخاه فينقص شئاً مرجفه وهو ضد النفع وقوله ولا ضرار اي لا يضار الز
 جاز مجازاً فينقصه باذخال الضر عليه فالضر منهما معا والضر فعل واحد والضراء والباسا الشدة وهما اسمان
 مؤنثان ولا ضر ولا ضرار عليك اي حلته **الوهاب** قال ابن بوبير في التوحيد الفرد وكل شئ كان فردا قيل وتر الوتر
 قال ابن هشد في العدة الفرد وكل شئ كان فردا قيل وتر الوتر قال ابن بوبير في التوحيد معناه المنير ومنه قول الله
 عز وجل الله نور السموات والارض اي منير لهم وامرهم وهاهم فهم يهتدون به في مصالحهم كما يهتدون في النور والضياء
 وهذا توسع في الضياء واخر جعل متاع ذلك علوا كبيرا لا انوار محدودة ومحدودا قديم لا يبيده شئ وعلى سبيل التوسع قيل ان القران
 نور لان الناس يهتدون به في دينهم كما يهتدون بالضياء في مسالكهم وهذا المعنى كان النبي صلى الله عليه واله منيرا
النور قال ابن هشد في العدة هو الذي بنوره يبصر والعناية بهدايته يرشد ذوا الغواية والنور والضياء
 سم بالصدر ومعناه المنير توسعا لانه يهتدى به في كل السموات والارضين الى مصالحهم ومرشد هم كما يهتدون
 بالنور ولانه منور النور وخالفه فاطلوعه اسم النور قال الكهني قال البادري هو الذي بنوره يبصر ذوا العمالية
 ويهديه ينظر ذوا الغواية وعلى هذا يتناول قوله الله نور السموات والارض اي منورها **الوهاب** قال ابن بوبير

في التوحيد وهو المبدأ يجب ليعادة ما يشاء من علمه ما يشاء ومنه قوله عز وجل يحب لمن يشاء ان يشاء ان يشاء ان يشاء
 المذكور الوهاب قال ابن فهد العدة الكثير العبة والفضل في العظمة الوهاب قال الكندي هو من يهب
 المبالغة قال البادري وهو الذي يحسن بالعطايا التي لا تحصى وكل من وهب شيئا من امر الدنيا فهو واهب كايمن وهايا
 بل الوهاب من تصرف مواهبه في انواع العطايا ودلت والخلوة انما يكون ان يهبوا ما لا يؤنوا الا في حال دول
 ولا يكون ان يهبوا شفاء شديدا ولا ولد اعقيم وفي العدة الوهاب الكثير العبة والفضل في العظمة وفي القواعد الوهاب
 المعطى كل ما يحتاج اليه لكل ما يحتاج اليه التا صر قال الرباوي في التوحيد الناصر والتفسير معنى واحد والنصرة على الحق
 التا صر قال الرباوي في التوحيد الناصر والتفسير معنى واحد والنصرة على الحق
 والنصرة المعونة والتفسير الناصر للمعين ونصر القيت البلد اذا اعانه على الحصب والبنات وقوله تعالى ولا هم ينصرون
 ابن جاونون الواسع قال ابن بابويه في التوحيد الغنى والسعة الغنى يقال فلان يعطى من سبعة اى من غنى والوسع جاز ان
 وقدرة ذات يده ويقال اتفق على قدر وسعك الواسع قال ابن فهد في العدة هو الذي وسع عنه مفارقة عبادة
 ووسع رزقه جميع خلقه وقيل الواسع الغنى والسعة الغنى فلان يعطى من سبعة اى من غنى والوسع جاز ان
 ومقدره يقول اتفق على قدر وسعك الواسع قال الكندي الغنى الذي وسع عنه مفارقة عبادة ووسع رزقه جميع
 خلقه والسعة في كلام العتر الغنى ومنه قوله تعالى ولينفق ذو سعة من سعته وقيل هو المحيط بعلم كل شيء وعلمه ومنه
 وسع كل شيء وعلمه ومنه قوله تعالى ولينفق ذو سعة من سعته وقيل هو المحيط بعلم كل شيء وعلمه ومنه
 الكثيرة وتضاف اخرى الى الايمان وبسط النعم وكيف ما قدر على اي شيء نزل فالواسع للطلوع هو الله لانه ان نظر
 الى علمه فلا ساحل البحر بل تغد البحر لو كانت مدا لكلمات وان نظرا الى احشائه ونعم فلا نهاية لها وكل نعم تكون من خيرة
 وان عظمت فهي متناهية فواحق بطلاق اسم السعة عليه تعالى شانه **الود** ود قال ابن بابويه في التوحيد فعول بمعنى
 مفعول كما يقال هيق بمعنى محبوب ياديه انه مودود ومحبوب يقال بل فعول بمعنى فاعل كهو لك عفوور بمعنى غافر اس
 يود عبادة الصالحين ويحبهم والود والوداد مصدر المودة ويقال فلان وذاك ووديدك اى حبك وجديك الود
 قال ابن فهد في العدة مأخوذ من الود اى يود عبادة الصالحين اى رضى عنهم ويقبل اعمالهم ويكون بمعنى ان يوددهم
 الخلق كقوله تعالى سيجعل لهم الجحيم اى قد يكون فعول هنا بمعنى مفعول كما يقال محبوب بمعنى محبوب يريده مودود اى محبوب
 الود ود قال الكندي الذي يود عبادة اى رضى عنهم ويقبل اعمالهم مأخوذ من الود وهو المحبة او يكون بمعنى ان يوددهم
 الخلق ومنه سيجعل لهم الجحيم اى رضى عنهم ويقبل اعمالهم مأخوذ من الود وهو المحبة او يكون بمعنى ان يوددهم
 بمعنى محبوب يريده مودود في قلوب اوليائه بما ساء اليهم من المعارف واظهر لهم من الاطاف **الغاي** قال ابن
 في التوحيد معناه انه عز وجل يهد لهم الحق والهدى من الله عز وجل الى الجنة اوجه فوجه هو الدلالة قد دلهم جميعا على
 الدين والثاني هو الايمان والايان هدى من الله عز وجل كما انه نعمة من الله والثالث هو النجاة وقد يبد الله عز وجل كما انه
 سيجعل المؤمنين بعد وفاتهم فقال الذين قتلوا وسبيل الله قلن يصل اعمالهم سبيلهم ويصلح بالهم ولا يكون
 الهدى بعد الموت والقتل الا الثواب والنجاة وكذلك قوله عز وجل الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهدى بهم ربهم بايمانهم
 وهو من الضلال الذي هو عقوبة الكافر وقال الله عز وجل ويضل الله الظالمين اى يضلهم ويضلهم وهو تفرق عز وجل
 اضل اعمالهم اهل الاعمالهم واحبط اعمالهم **الغاي** قال ابن فهد في العدة معناه والذى من الجهاد ايتيه على جميع
 عبادة والكرهم بنور توحيدة اذ فطرهم عليه وهداهم على قصد رادة واقد رهم عليه بالعقول والالهام والال

والاعلام والرسول المؤيدة بالحق الموكدة ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ما بينا هذا وبيننا العباد من اهل الكفاية سبعا قاما
تمود فوجد ينهم فاستجابوا لعمى على الهدى واما الزمان لهم بنور توحيد ففطرهم عليه اولا فطرة الله التي فطر الناس عليها واما
صلى الله عليه وآله اولا فطرة الله التي فطر الناس عليها وقال كل مولود يولد على الفطرة واما ابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه وانقاد
الرسول واما من الله من الدين والهدى ما نيا والحق بالترغيب والترهيب ثالثا والا ممد اديا لطاف والاسعاد والاسعاب التوفيق
وبعد اوهو الذي هدى سلك الحيوانات الى مصالحها والهم ما كيف يطلب الرزق ويحصل المسار وكيف يحترق عن الافات والمضار القاد
قال الكفعمي ان هذا الخلق لم يعرفه بغير واسطة او بواسطة من اذله على معرفته وهذا سائر الحيوانات الى مصالحها
قال الله تعالى ان الله يحب من كان ذا شعرة ثم يذكر الوفي قال ابن بابويه في التوحيد معناه يفي بعهدهم ويوفي بعهدهم ويقال
رجل وقي وموئ قد وفيت بعهدهم واوفيت لعتان الوفي قال ابن فهد في العرف معناه انه يفي بعهده ويوفي بعهده
الوفاي قال الكفعمي معناه انه يفي بعهده ويوفي بوعده والوفاء ضد الغدر وفي الشيء تمسك ووفاء حقه ووفاء اعطاه
وافيا تاما وتوفيت من فلان واشتق منه واحد اخذ تاما ومنه قولهم ان اذا كذا على الناس فيستوفون على الناس
خاصة فاما انفسهم فيستوفون لها ودرهم وف وفيل وافى نام ومنه واو الكيل وقوله تعالى وابراهيم الذي وفى اى
وفى سهام الاسلام استحق بدينه ابنه فصر صبر على ايقومه وعلى مضيقه نه وعلى ان يزدادى تمم واكمل ما امر به
وقيل وفى بمعنى وفى ولكنه اوكد الوكيل قال ابن بابويه التوحيد معناه المتولى اى القائم بحفظنا وهذا هو معنى الوكيل
على المال متا والمعنى الثاني انه المعتمد والمجاء والتوكل الاعتماده عليه والالتجاء اليه الكوكل قال ابن فهد العدة للتوكل
لما اى لقائه بحفظنا وهذا معنى الوكيل على المال وقد يكون معناه المعتمد والمجاء والتوكل الاعتماده والالتجاء وقيل للتكفل
بارز او العباد وان الله عليهم بمصالحهم يقول حسنا الله ونعم الوكيل اى نعم الكفيل بامورنا القائمة بها الوكيل قال
الكفعمي هو الكافي والموكل اليه جميع الامور وقيل هو الكفيل بارزاق العباد والقائم بمصالحهم ومنه وحسنا الله
ونعم الوكيل اى نعم الكفيل القائم بامورنا والوكيل المعتمد والمجاء والتوكل الاعتماده والالتجاء اليه اى قال ابن بابويه
في التوحيد معناه ان كل من ملكه الله شيئا يموت ويقيم ما كان في ملكه ولا يملكه الا الله تبارك وتعالى الوارث قال ابن فهد
في العدة هو الذي ترجع اليه الاملاك بعد فناء الملاك والله الباقي بعد فناء الخلق واسترد اموالهم ومواريتهم بعد موتهم الوارث
قال الكفعمي هو الباقي بعد فناء الخلق وترجع اليه الاملاك بعد فناء الملاك اى قال ابن بابويه في التوحيد معناه الصا
يقال صدق فلان وبر يقال برت يمين فلان اذا قست واشر الله اى امضاها على الصدق والبر قال ابن فهد العدة هو
العطوف على عباده الحسن اليهم عثم بئره جميع خلقه وقد يكون بمعنى الصادق كما يقال برت يمين فلان اذا صدقت وصدق
فلان وبر البر قال الكفعمي بفتح الباء وهو العطوف على العباد الذي عثم بئره جميع خلقه بيد الحسن بتضعيف اللواظ
المستقبل لقبول التوبة والعفو عن العقاب وقد يكون بمعنى الصادق ومنه قولهم برت يمينه اى صدق وكيلى الباء قال الكفعمي
في غريبه هو الاستماع والاحسان والزيادة من حيث البر لا يستلزمها وقوله ان تنالوا البر حتى تنفقوا من البر الجنة قال
ابن جرير في صحيحه البر بالسر خلا العفو وبرر ولد بالسر العفو والبر بالسر العفو والبر بالسر العفو والبر بالسر العفو
والشين لا ضم مفتوح وقوله يبر ويثيم وعقد هذا البر ان حرمة اهل ذمة اى كراهية جازية ان يذبحوا لغير الله اذا
كان مشركا ففتح الباء في قوله يبر اى كراهية ذمة اى كراهية ذمة اى كراهية ذمة اى كراهية ذمة اى كراهية ذمة
العسل لانكسارها في قوله يبر اذا عرفت ذلك فكسر الباء في هذا الاسم الشريف وهم المباحث قال ابن بابويه
التوحيد معناه انه يعيث من في التور ويحييهم وينشرهم للخير والبقاء والباعث قال ابن فهد في العدة هو الله

يبعث الخلق بعد الممات ويعيدهم بعد الوفاة ويحييهم للحجاء والبقاء الباعث قال الكفعمي عجب الخلق في النشأة
 الاخرى وابعثهم للحساب والتواب قال ابن بابويه في التوحيد معناه انه يقبل التوبة ويعفو عن الجوزة اذا آتاه
 منها العبد يقال تائب العبد الى الله عز وجل فهو تائب تواب اليه وتاب الله عليه اي قبل توبته فهو تواب عليه والتوب
 التوبة ويقال التائب فلان من كذام هو اذا استغفر منه ويقال ما طعامك بطعام توبته اي لا يستغفر منه ولا يستغفر
 التواب قال ابن فهد العدة هو الذي يقبل التوبة ويعفو عن الجوزة اذا آتاه العبد منها وكلما تكررت التوبة تكررت منه
 القبول التواب قال الكفعمي من اذنية المبالغة وهو الذي يقبل التوبة عن عبادة ويسهل لهم اسباب التوبة وكلما
 تكررت منه فذكر منه القبول والتواب من الناس التائب والتوبة التوبة الرجوع عن الذنب وقيل التوبة توبة
 وقوله تعالى عافى الله ذنبا وقابل التوب الآية مرشحا على حاشية دعاء بعشر اربعة في الفصل السادس عشر الجليل
 قال ابن بابويه في التوحيد معناه قد لا يسد يقال لستيا انتم مجليهم وعظيمهم وجل جلال الله فهو الجليل ذو الجلال
 والاکرام ويقال جل فلان في عظمة وجلته اي عظمتته الجليل قال ابن فهد العدة هو من الجلال وال
 والعظمة ومعناه منصرف الى حلاوة القدرة وعظم الشأن وهو الجليل الذي يصعد منه كاجليل الجليل قال الكفعمي
 الموصوف بصفات الجلال من اذنى والملك والقدرة والعلم والقدرة من التناقض في الجليل الذي يصعد منه كاجليل
 ويتضع معه كل رفيع الجواد قال ابن بابويه في التوحيد معناه الحسن المنعم الكثير الانعام والاحسان يقال جاد السخي
 من الناس يجود جودا او رجل جواد وقوم جواد وجودا اي استغيا ولا يقال الله عز وجل سخي لان اصل السخاوة راجع الى الذين
 يقال ارض سخاوية وقطاس سخاوي اذا كان لينا وسخي السخي سخيا للينه عند الحوائج اليه الجواد قال ابن فهد في العدة
 هو النعم الحسن الكثير الانعام والاحسان والفر بين الكرم والكثرة يعطى مع السوا والجواد الذي يعطى من غير سؤال وقيل
 بالعكس والجواد الذي يعطى من غير السخاوة ورجل جواد اي سخي ولا يقال الله عز وجل سخي لان اصل السخاوة راجع الى الذين
 يقال ارض سخاوية وقطاس سخاوي كان لينا وسخي السخي سخيا للينه عند الحوائج الجواد قال الكفعمي هو كثير الاحسان والانفا
 والفرق بينه وبين الكريم ان الكريم ان يعطى مع السؤال والجواد يعطى من غير سؤال قيل العكس رجل جواد سخي ولا يقال الله سخي
 اصل السخاوة راجع الى الذين وارض سخاوية وقطاس سخاوي اذا كان لينا وسخي السخي سخيا للينه عند الحوائج هذا هو
 كلام صاحب العدة قلت وقوله لا يقال الله سخي ليس بشيء لان السخاوة رادف للجود وهو صفات كمال يجوز اطلاقه
 عليه تعالى مع انه قد ورد به الاذن في كثير من الادعية وازداده السخاوة فيها اليه تعالى كما في دعاء الجوشن الكبير المروي عن
 زين العابدين عن ابيه الحسين عجله عليه السلام عن النبي صلى الله عليه واله في قوله يا ذا الجود والسخاوة فقيل
 بين السخاوة والجود هل هو على اسم الكرم وكما في دعاء الصغيفة المذكورة في مجمع ابن طاووس في قوله سبحانه من تواب استغيا
 وسبحانه من سخي ما الضمة فاذا كان اسم السخاوة لا يوههم نقصا وقد ورد في الدعوات فما المانع من اطلاقه عليه تعالى قلت
 ان اصل السخاوة راجع الى الذين الى اخره كما ذكره صاحب العدة قلت اللين هنا بمعنى الجود لا بمعنى الضعف والخشونة ودعاء ابو حمزة
 المذكور في كتاب تهجد الشيخ الطوسي وانت في تجبرك وتجبرك في ايتا في رحمتك عظمك وليس صفاته تعالى كصفات
 خلقه لان السوا من الناس التائب والتواب من اسمائه هو الذي يقبل التوبة عن عبادة والصبر من الناس كثير جسد
 النفس عن التجزع والصبر من اسمائه تعالى هو الذي لا تتحمله العجلة يعقوبه العناسة لاستغناؤه عن الشرع اذا لا يخاف العقوب
 مع ان الشيخ رضي الدين قد مر الله سر قال في فصوله كل اسم يليق بجلاله ويناسب كماله وان لم يرد به اذن يجوز
 عليه تعالى الا انه ليس من الادب يجوز ان لا يناسبه من جهة اخرى منهم ان نرجع ونقول ان اصل السخاوة راجع الى الاتساع

والسهولة وهو في الارض الشهيرة الواسعة كما ذكره الجوهري وغيره من ائمة اللغة وسمى الشيخ سعي السهولة عطائه في سعة
 فانه تعالى الحق باسم التواء لانه وسع ببطائه للمطمين واعتم بيرة المبشرين مع اننا لو سلمنا للشيخ احمد بن محمد روح
 صحة الرجوع الى اصل الاشتقاق في الاسم الحسن فيوجب ان يترك كل اسم منها يحصل في اشتقاق اصله ما لا يناسب عند
 وهو باطل بالاجماع الا ترى ان السيد من اسمائه وهو عند اهل اللغة المسن من المعجم قال الجوهري وفي الحديث عنه
 صلى الله عليه وآله ثني من الصان خير من سيد من المعمر اظن ان صاحب العدة قلنا القاضي عبد الجبار في شرحه للا
 المحقق في صحة هذا الاشتقاق لانه منع في شرحه ان يوصف سبحانه بالخنان قال لانه يفيد معنى الخنين وهو
 لا يجوز عليه تعالى قلت وكلام عبد الجبار ايضا غير صحيح لاشتقاق الخنان من غير الخنين قال الجوهري في معجم الخنا
 بالتحفيف الرحمة وبالتشديد والرحمة وقال **الطبري** في الغريبين في قوله وخانا من لدنا اي رحمة قال الخنا
 بالتشديد الرحمة وهو من صفاته تعالى وبالتحفيف العطف وفي الحديث انه صلى الله عليه وآله مر على رجل يعذ
 وقال لا تخذنه خانا اي لا تقطن عليه ولا ترجمن لانه من اهل الجنة وقال الامام الطبرسي رحمه الله في تفسيره
 مجمع البيان في تفسير قوله تعالى وخانا من لدنا اي رحمة يقال خنانك وخانك واكثر ما يستعمل بمعنى التثنية قال
 طبرسي خنانك بعض الشرايين من بعض ومعنى خنانك رحمك الله رحمه بعد رحمة والخنان بالتحفيف العطف والحق
 والخنان الرزق والبركة وبالتشديد الرحيم وهو من صفاته تعالى وقيل لله خنا كما قيل ثم معناه ذوالرحمة ثم ترجع
 ونقول على ما ذهب اليه الشيخ احمد بن محمد وعبد الجبار لا يجوز ان يسمى الله تعالى شاكرا وقد ورد به القرآن المجيد
 قوله فان الله شاكرا عليم لان الشاكر في الاصل كما ذكره الامام الطبرسي في تفسيره هو المظهر لكرامات عليه والله تعالى
 يتعالى عن ان يكون لاحد عليه غيبة وانما وصف سبحانه نفسه بانه شاكرا مجازا وتوسعا ثم قال رحمه الله
 ومعناه شاكرا اي مجازا عبدا على طاعته بالثناء والثواب وانما ذكر لفظ الشاكر لطفا لعباده ومظاهرة الاحسان والافاء
 عليهم كما قال سبحانه من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا والله لا يستقرض من عوز لكنه ذكر هذا اللفظ على سبيل التطف
 اي يعامل عبدا معاملة المستقرض من حيث ان العبد ينفق في حال غناه في اخذ اضعافا في حال فقره وحاجته
 وكذلك لما كان تعالى يعامل عبدا معاملة الشاكرين حيث انه يوجب الثناء وله الثواب يسمى نفسه شاكرا
 ثم ذكر الكفر بعد ذلك فانه قد مر ذكرها في بحث جواز اطلاق الاسماء والصفات اذ لم يرد به النص و
الخبر قال بن بابويه في التوحيد معناه العالم والخبر والخبر في اللغة واحد والخبر علمك بالشئ يقول له
 خبر اي علم الخبر قال ابن محمد في العدة العالم يدق الاشارة وغوامضها يقال فلان عالم خبر اي عالم
 الخبر قال الكفر هو العالم بكنه الشئ المطلع على حقيقته والخبر العلم وبك الخبر اي علم الخالق قال بن بابويه
 التوحيد معناه الخلاق الخلاق الخلق خلقا وخلقته والتحليقة الخلق والجمع الخلاق والخلق في اللغة
 تقدير الشئ يقال في مثل اني اذا خلقت قريت كمن يخلق ولا يقر في وفي قول ائمتنا عليهم السلام
 ان افعال الصاد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين وخلق عيسى عليه السلام من الطين كهيئة الطير هو خلق
 تقدير ايضا ومكون الطير خالقه في الحقيقة لله عز وجل الخالق قال ابن محمد في العدة السيد الخلق والمخترع
 لهم على غير مثال سبق قال سبحانه هل من خالق غير الله وقد يراد بالخلق التقدير كقولنا تعالى عن عيسى عليه السلام
 اني اخلق لكم من طين كهيئة الطير اريد انكم والله خالقه في الحقيقة ومكونه الخالق قال
 الكفر هو المبدئ الخلق والمخترع لهم على غير مثال سبق وقيل هو المقدور منه اني اخلق لكم من الطين

مكتومة الطير اسم اتذر خير الناصرين قال ابن بابويه في التوحيد خير الناصرين
 وخير الراحمين معناه ان فاعل الخير اذا كثر ذلك منه سقى خيرا توسعا خير الناصرين
 قال ابن زهد في العدة معناه كثره تكرار النعم منه كما قيل خير الناصرين كثرته رحمة خير الناصرين قال الكوفي معناه كثره تكرار النعم منه كما
 قيل خير الراحمين كثره رحمة الدين قال ابن بابويه في التوحيد هو الذي يدين العباد ويخبرهم بأعمالهم والدين
 الجزاء ولا يجمع لانه مصدر يقال دنا بدين دينا ويقال في مثل كمانتين تدان اي كما تجزي تجزي قال الشاعر
 كمانتين الفتى يوما يدان به من يزرع الثوم لا يقلعه رجاء انه الذي قال ابن زهد في العدة هو الذي يدين العباد
 ويخبرهم بأعمالهم والدين الجزاء ومنه كمانتين تدان اي كما تجزي تجزي شعركم بدين الفتى يوما يدان به من
 يزرع الثوم لا يصومه رجاء انه الذي قال الكوفي الذي يجزي العباد بأعمالهم والدين الجزاء ومنه كمانتين تدان
 كما تجزي تجزي قال كمانتين الفتى يوما يدان به من يزرع الثوم لا يقلعه رجاء انه وقال الطبرسي في قوله
 تعالى في الواقعة مالك يوم الدين اي يوم الجزاء قال واعلم بان كمانتين تدان وهو قول ابن جبر وقادة قيل الدين
 الحساب وهو المردى عن الصادق عليه السلام وابن عباس الدين والطاعة وقال عمر بن كلثوم ثنن واما المفسر طوال
 عصيا لملك فينا ان تدنا والدين العادة وقال الفول اذا درأت لها وضية هذا حديثه ايلا رجبى وقال ابن الجوزي
 في كتابه التسمي بالمدحش الدين ياتي في القرآن على معان فيكون بمعنى الجزاء كقوله مالك يوم الدين ومعنى الاسلام
 ارساله بالهدى ودين الحق ومعنى العدل ذلك الدين القليم ومعنى الطاعة ولا يد شون من الحق ومعنى التوحيد مخلصين
 له الدين ومعنى الحكم وما كان ليا خذ احكامه في دين الملك ومعنى الهدى ولا تخذكم بهما رافضيه من الله ومعنى الحساب يؤفهم
 دينهم الحق ومعنى العاقبة اتعلمون الله بدينكم ومعنى الملة ذلك الدين القيم الشكر قال ابن بابويه
 في التوحيد الشكر والشاكو عنهما انه يشكر العبد عمله وهذا توسع لان الشكر في اللغة من الاحسان وهو المحسن الى عباده
 للنعم عليهم لكنه سبحانه لما كان مجازيا للطييعين على طاعتهم جعل مجازاته شكرا لهم على المجاز كما سميته مكافاة
 المنعم شكر الشكور قال ابن زهد في العدة هو الذي يشكر ليس من الطاعة فيثيب عليه الكثير من الثواب يعطى الجزيل من النعمة
 ويرضى باليسر من الشكر قال الله تعالى ان ربنا لغفور شكور وما كان الشكر من اللغته ولا اعتد به بالاخص والله سبحانه هو
 المحسن لعباده والنعم عليهم لكنه سبحانه لما كان مجازيا للطييعين على طاعتهم جعل مجازاته شكرا لهم على
 سبيل المجاز كما سميته المكافاة شكر الشكور قال الكوفي الذي يشكر ليس من الطاعة ويثيب عليه الكثير من الثواب
 ويعطى الجزيل من النعمة ويرضى باليسر من الشكر قال سبحانه ان ربنا لغفور شكور وهما اسمان مبنيان للثبات
 ولما كان تعالى بهما من الطاعة يعجز عن ثوابه جعل مجازاته شكرا على طريق المجاز كما سميته المكافاة شكرا
 العظيم قال ابن بابويه في التوحيد معناه السيد وسيد القوم عظيمهم وجليلهم ومعنى ثان انه يوصف
 بالعظمة لغلبته على الاشياء وقد رده عليها ولذلك كان الواصف بذلك عظيما ومعنى ثالث انه عظيمهم
 ما سواه كله ذليل خاضع فهو عظيم السلطان عظيم الشأن ومعنى رابع انه المجيد يقال عظم فلان في الحمد عظمته و
 العظمة مصدرها كالعظيم والعظمة من التجبر وسبب معني العظم فخصم طويل عريض ثقيل لان هذه العظمة الخلق
 اصنع والحمد لله عظيمه وقل منتهى قدره في الخلق عظيمه لانه خالق الخلق عظيمهم ورب العرش العظيم
 وخالفه العظيم قال ابن زهد في العدة هو ذو العظمة والجلال وهو منصرف الى عظم الشأن وجلالة القدر
 العظيم قل الكفيع العظيم ذو العظمة والجلال الذي لا يحيط بكلمته بقول وقيل انه تعالى سمي العظيم

الحمد

حق تصنیف اس کتاب لاجواب کا ورثہ
حضرت مصنف طاب ثراہ سے ہیں تیسری البضاعت
حاصل ہوا ہے لہذا حضرات دیگر بلا اجازت مخفی
قصد چھاپنے یا چھپوانے کا اسکے نہ فرمائیں اور
بعض نفع نقصان نہ اٹھائیں اور جس قدر جلدیں منظور ہوں
دفتر عہد الاسلام سے طلب فرمائیں و ما علینا الا البلاغ
الم

سید کلب مین مالک کارخانہ عہد الاسلام لکھنؤ

جوہری محلہ مکان جناب الدماجد مولانا مولوی

سید آقا حسن صاحب قلم

مظاہر

